COMENTARIOS A LA NUEVA

Biblia de Jerusalén



Isaías 1-39

Francesc Ramis



ISAÍAS 1-39

FRANCESC RAMIS DARDER

ISAÍAS 1-39

Comentarios a la
Nueva Biblia de
Jerusalén



Desclée De Brouwer

Henao, 6 - 48009
www.edesclee.com
info@edesclee.com

ISBN: 84-330-
Depósito Legal: BI-2387/06
Impresión: RGM, S.A. - Bilbao
Impreso en España - Printed in Spain

ÍNDICE

COMENTARIO

PRESENTACIÓN

Dice el Señor:
"Si no os afirmáis en mí no seréis firmes" (Is 7,9)

La lectura del libro de Isaías depara una paradoja. Por una parte presenta un sentido coherente a lo largo de 1-66; en cambio, por otra, refleja tres situaciones diversas en el marco de tres secciones mayores: 1-39; 40-55; 55-66.

El comienzo del libro (1,1) indica que Isaías profetizó durante la época de Ozías, Jotán, Ajaz y Ezequías, reyes de Judá, dato que obliga a situar su misión entre los años 740-698 a.C. Al proseguir la lectura, encontramos generalmente sucesos del siglo VIII a.C., y apreciamos que la gran potencia internacional era Asiria. Pero, cuando alcanzamos el cap. 40, descubrimos un cambio de situación. La gran potencia internacional no es Asiria, sino Babilonia (cap. 47). El texto alude a Ciro el Grande, rey de medos y persas (44,28; 54,1), conquistador de Babilonia (538 a.C.). El elemento central es la Palabra de Dios, que trasforma al pueblo de Israel devastado (40,1; 55,10-11). Aparece la figura del Siervo (42,1-7; 49,1-7; 50,4-9; 52,13 – 53,12), al tiempo que Jerusalén renace de sus cenizas (54,1 – 55,5). Al llegar al cap. 56 observamos, de nuevo, otro cambio. Los acontecimientos transcurren en la Ciudad Santa, donde el pueblo vive inmerso en problemas éticos y cultuales, que el autor contempla desde la perspectiva del final de los tiempos (56,1-8; 58,6; 60; 62; 64).

Las tres grandes temáticas del libro (caps. 1-39; 40-55; 56-66) se conjugan con tres estilos literarios, que reflejan tres matices en el mensaje teológico. La imagen de Dios, presentado como creador a

partir del cap. 40, es diferente a la que aparece en los caps. 1-39, donde Dios dirige su juicio contra Judá y las naciones. La segunda parte del libro (40-55) desarrolla más la teología de la historia que la primera (1-39). El Siervo de Yahvé manifestado en 52,13 – 53,12 es distinto del Salvador revelado en 9,1-6 y 11,9. A partir del cap. 56 se percibe un enorme interés por el culto y el tiempo futuro, que contrasta con 40-55, donde las referencias cultuales son casi nulas, y con 1-39, donde el culto es una realidad bien establecida.

Las diferencias literarias y teológicas han determinado que los estudiosos dividieran la obra de Isaías (1-66) en tres secciones mayores: Primer Isaías (1-39), Segundo Isaías (40-55) y Tercer Isaías (56-66).

La presencia de tres secciones mayores, con su diversidad literaria y sus matices teológicos, indica que el libro de Isaías es el resultado de un largo proceso de redacción. De ahí que la obra isaiana pueda contemplarse desde una doble perspectiva. Por una parte puede estudiarse desde una perspectiva diacrónica, es decir, analizando las diferentes fases en que ha ido cristalizando el texto hasta quedar definitivamente establecido. Por otra parte, la obra puede abordarse desde la óptica sincrónica, o sea, estudiando el texto en la forma en que la Escritura lo presenta.

Nuestra intención estriba en ofrecer un comentario global al libro de Isaías, estructurado en dos volúmenes, que permita al lector la comprensión del mensaje del profeta. El primer volumen abarca el "Primer Isaías" (1-39), mientras el segundo comenta el "Segundo Isaías" (40-66) y el "Tercer Isaías" (56-66). Abordaremos el texto desde la perspectiva sincrónica, pero tendremos en cuenta, cuando sea conveniente, la diacronía, es decir, consideraremos las relecturas que el mismo texto realiza de los acontecimientos. Nuestro comentario se entreteje a partir de seis criterios complementarios:

a. El **texto** del libro de Isaías que presentamos es, básicamente, el que figura en la *Nueva Biblia de Jerusalén* (1998). Las modificaciones realizadas figuran impresas en letra cursiva. Junto a la traducción aparecen otras posibilidades de comprensión aportadas por otras traducciones castellanas, o presentes ya en las versiones antiguas, latinas y griegas.

b. Consideraremos la **globalidad del libro de Isaías**: 1-66. El comienzo del libro destaca el culto que Dios no soporta (1,10-20), para mostrar, al final, la identidad del pueblo convertido, que atrae a todas

las naciones a Jerusalén para adorar a Yahvé (66,18-22). Nuestro comentario desea invitar al lector a comenzar el proceso creyente que implica el hecho de adentrarse en la senda de la conversión.

c. El libro de Isaías desvela un sentido global, pero es el resultado de un dilatado **proceso de redacción**. El comentario no puede olvidar el proceso mediante el que la obra isaiana fue tomando forma. Por eso, tendremos en cuenta, mientras sea posible, las diversas relecturas de los acontecimientos que realiza el texto isaiano.

d. El libro de Isaías nace en el seno de la corriente literaria y teológica que origina el AT. Por esa razón, consideraremos las analogías que el texto profético presenta con **otros libros del AT**. Tendremos en cuenta, para esa tarea, las referencias bíblicas que presenta en el pie y en el margen de página la *Nueva Biblia de Jerusalén* (1998).

e. El esclarecimiento del **género literario** de una obra es fundamental para su comprensión. La prosa y la poesía del libro, más que describir la realidad, la sugieren. El **contenido teológico** del libro aparece, sobre todo, tras la multitud de metáforas y símbolos que lo surcan. Tendremos especial cuidado en desentrañar las sugerencias teológicas que laten tras las metáforas.

f. Desde la perspectiva cristiana, el AT halla su **plenitud en el NT**. Observaremos las relecturas que el NT realiza del texto isaiano, especialmente en aquello que ilustra la persona y el mensaje de Jesús de Nazaret.

Los seis criterios enunciados iluminan la perspectiva teológica del comentario tanto en el primer tomo (1-39) como en el segundo (40-66). Concretamente el comentario de 1-39 se estructura en los tres apartados siguientes:

A. Introducción general.

El primer apartado de la introducción ofrece una breve panorámica de los acontecimientos históricos que marcaron el siglo VIII a.C., a la vez que establece una semblanza del profeta Isaías extraída de los datos ofrecidos por la Escritura. En segundo término, la introducción expone la estructura de 1-39, y muestra el contenido de cada una de sus partes. Seguidamente describe el texto hebreo del libro de Isaías y las particularidades de las versiones antiguas. Después esboza las grandes etapas que dibujan la historia de la redacción del texto isaiano. Finamente expone, de manera sucinta, la historia de la exé-

gesis del libro de Isaías, señalando someramente los planteamientos actuales de la investigación.

B. Comentario.

El comentario se realiza perícopa a perícopa, teniendo en cuenta generalmente el orden propuesto en la *Nueva Biblia de Jerusalén* (1998). En primer lugar, ofrece la traducción, acompañada de un breve aparato textual; en segundo lugar, comenta el texto, considerando las aportaciones contenidas en las notas de la *Nueva Biblia de Jerusalén* (1998).

C. Bibliografía.

La bibliografía referente al libro de Isaías y concretamente a 1-39 es inmensa. Presentamos, después del comentario, un breve elenco bibliográfico básico, para que el lector pueda ahondar en la comprensión del mensaje de 1-39, en el conjunto del libro de Isaías.

INTRODUCCIÓN

1. Isaías y su tiempo: Historia y Profecía

El libro de Isaías es el resultado de un largo proceso de redacción, pero nace del ministerio y la vivencia del profeta Isaías, que predicó en Jerusalén durante el siglo VIII a.C. Con la intención de comprender el mensaje del profeta en el ambiente social de su tiempo, vamos a desarrollar dos puntos. En primer lugar, expondremos los acontecimientos históricos a los que Isaías se enfrentó durante su vida; en segundo término, esbozaremos, a partir de los datos bíblicos, una semblanza del profeta Isaías del siglo VIII a.C.. Sin embargo, debemos tener en cuenta un aspecto clave: la Escritura no pretende exponer la biografía del profeta, sino que el texto bíblico constituye una lectura teológica de los acontecimientos.

1.1. La época de Isaías: los avatares del siglo VIII a.C.

La predicación de Isaías tuvo lugar en el entramado de acontecimientos sociales y políticos que tuvieron lugar en el siglo VIII a.C. Veamos sucintamente la situación histórica del siglo VIII a.C. en el ámbito internacional y en los reinos de Judá e Israel.

A lo largo del siglo VIII a.C., Egipto presentaba un aspecto confuso. La unidad del país estaba rota, y el poder era inestable. En la parte oriental del Delta, la dinastía libia se debatía en luchas internas entre faraones y sacerdotes. Al sur, los nubios habían reorganizado su imperio. Al Oeste, el faraón Tefnakht instauró la XXIV dinastía y se vio continuamente involucrado en luchas contra los árabes. Pero el país del

Nilo ejercía una gran influencia sobre los reinos de Siria-Palestina. Ante la pujanza del poder asirio, los pequeños estados de Siria-Pales tina, entre ellos Judá e Israel, dirigían su mirada hacia Egipto para implorar socorro.

El imperio neo-asirio se consolidó en el siglo VIII a.C. Adad-Nirari III había emprendido una serie de campañas hacia el Oeste, consiguiendo que algunos reinos, entre ellos Damasco, le pagaran tributo. En el año 745 a.C. subió al trono Teglatfalasar III, dando inicio al imperio asirio.

Durante el siglo VIII a.C., la situación de Judá e Israel estuvo condicionada por el desarrollo de los acontecimientos políticos en Egipto y Asiria, pues estas dos grandes potencias se disputaban el control de la región siro-palestina. La misión de Isaías estuvo ligada a los avatares históricos del reino de Judá condicionados por la política egipcia y asiria. Sin embargo, la actividad del profeta quedó marcada por su militancia política y la plena confianza en Dios en dos momentos críticos: la guerra siro-efrainita y la invasión de Judá por el rey asirio Senaquerib. Veamos ambos acontecimientos.

1.1.1. La guerra siro-efrainita

Los pequeños estados de Oriente Medio (Judá, Israel, Siria, etc.) pagaban tributo al emperador asirio para conservar su independencia. Los pequeños estados, decididos a rebelarse contra Asiria, formaron una coalición, en la que el monarca judaíta, Ajaz (735-727 a.C.), se negó a participar. Entonces los reyes de Israel, Pécaj (736-730 a.C.), y de Siria, Rasín (740-732 a.C.), atacaron al rey de Judá para obligarle a integrarse en la alianza contra Asiria. Esta guerra emprendida por Siria e Israel contra Judá se denomina guerra siro-efrainita.

El rey de Judá, aterrorizado ante la embestida de los dos reyes vecinos, pidió ayuda al emperador asirio Teglatfalasar III (745-727 a.C.), que protegió a Ajaz de los ataques de Siria e Israel. Conquistó Siria y ejecutó a Rasín, su rey, en el año 732 a.C. También atacó a Israel: se anexionó la mejor parte del territorio, impuso a Pécaj un tributo insoportable y deportó un contingente de población a su imperio (2 R 15,29-30). Los sucesores de Teglatfalasar III, Salmanasar V (727-722 a.C.) y su hijo Sargón II (722-705 a.C.), siguieron hostigando el reino de Israel hasta que la capital, Samaría, fue conquistada, y el reino anexionado al imperio asirio (2 R 17,5-6). Corría el año 722 a.C.

El auxilio asirio salvó a Judá del desastre, pero la ayuda no fue en modo alguno gratuita (2 R 16,8.18). El emperador asirio sometió a Ajaz al pago de un tributo tan fuerte que, a la larga, propició la destrucción del pequeño reino de Judá.

La actividad política de Isaías en las circunstancias que rodearon a la guerra siro-efrainita fue notable. El profeta, acompañado de su hijo Sear Yasub, se entrevistó con el rey Ajaz. Pécaj y Rasín estaban a las puertas de Judá, cuando Isaías dijo a Ajaz en nombre de Dios: «¡Alerta, pero ten calma! No temas, ni desmaye tu corazón por ese par de cabos de tizones humeantes, puesto que Aram, Efraín y el hijo de Romelías han maquinado tu ruina» (7,4). Tras los gentilicios "Aram" y "Efraín" se esconde la mención de Siria e Israel que atacan Judá; y la referencia al "hijo de Romelías" alude a Pécaj, rey de Israel.

Isaías era consciente del peligro que acechaba, pues revela a Ajaz las amenazas de los reyes de Siria e Israel, cuando dicen: «Subamos contra Judá y desmembrémoslo, abramos brecha en él y pongamos allí por rey al hijo de Tabal» (7,6). Los reyes de Siria e Israel pretendían acabar con la dinastía de David para imponer en Jerusalén un monarca títere, Tabal. Pero Isaías, en nombre de Yahvé, dijo a Ajaz:: «Así ha dicho el Señor Yahvé: No se mantendrá, ni será así; porque la capital de Aram es Damasco, y la cabeza de Damasco, Rasín; pues bien: dentro de sesenta y cinco años, Efraín dejará de ser pueblo» (7,7). En definitiva, Isaías confirma que el ataque de Rasín y Pécaj fracasará.

El profeta no se conforma con anunciar el revés del enemigo, sino que exige a Ajaz que deposite toda su confianza en el Señor. La exigencia del profeta se concreta en una sentencia: «Si no os afirmáis en mí no seréis firmes» (7,9b). Mediante esas palabras el profeta advierte al rey y al pueblo acerca de la necesidad de confiar plenamente en Yahvé, sin trabar alianzas con los pueblos extranjeros, concretamente con Asiria. El pueblo debe confiar en el auxilio de Yahvé, sin buscar el falso apoyo asirio para derrotar a Rasín y Pécaj.

Isaías confiaba plenamente en el Señor, que había puesto su morada en Jerusalén y asentado la dinastía de David. Sin embargo, el rey Ajaz puso en duda la eficacia salvadora de Yahvé y solicitó la ayuda de Asiria. El ejército asirio derrotó a las tropas de Rasín y Pécaj y, de ese modo, liberó a Jerusalén del apoyo extranjero. Pero el socorro asirio le salió muy caro a Judá. Los asirios sometieron el país a un tributo altísimo que ahogó el desarrollo económico y social del reino (2 R 16,8-9).

El profeta, contrariado por la conducta de Ajaz, anunció al rey y al pueblo el nacimiento de un hijo que gobernaría el país con los criterios de Dios: «He aquí que una doncella está encinta y va a dar a luz un hijo, y le pondrán por nombre Emmanuel... Yahvé atraerá sobre ti y sobre tu pueblo y sobre la casa de tu padre, días cuales no los hubo desde aquel en que se apartó Efraín de Judá» (7,13-17). La interpretación histórica percibe en el hijo anunciado por Isaías el advenimiento de Ezequías, el sucesor de Ajaz; en cambio, la lectura teológica realizada por el NT descubre, tras el nacimiento de ese niño, el preludio de la llegada del futuro Mesías.

1.1.2. La invasión de Judá por parte de Senaquerib.

El rey Ezequías (727-699 a.C.) sucedió a Ajaz en el trono de Judá. Ezequías se rebeló contra el rey de Asiria y dejó de ser su vasallo (2 R 18,7). En represalia, Senaquerib (705-681 a.C.), rey de Asiria, atacó y conquistó todas las ciudades fortificadas de Judá (2 R 18,13). Ezequías, para evitar el desastre, envió un mensaje al monarca asirio: «He cometido un error; retírate de mí y soportaré cuanto me impongas» (2 R 18,14a). Senaquerib exigió al rey de Judá diez mil kilos de plata y mil de oro, y Ezequías entregó toda la plata que había en el Templo del Señor y en el Palacio Real (2 R 18,14b-16). Pero los asirios no se contentaron con las riquezas obtenidas.

El jefe de la casa real asiria y el copero mayor, acompañados de un nutrido ejército, asediaron Jerusalén, y exigieron en nombre de Senaquerib la rendición de la ciudad, diciendo al pueblo: «Así hable el rey: No os engañe Ezequías, que no podrá libraros de mi mano. Que Ezequías no os haga confiar en Yahvé diciendo: Yahvé nos librará; esta ciudad no caerá jamás en manos del rey de Asiria... No hagáis caso a Ezequías, que os engaña diciendo: Yahvé nos librará» (2 R 18,17-37).

Ezequías, atenazado por el pánico, dudaba entre rendirse ante Senaquerib o resistirle militarmente. El rey consultó a Isaías. El profeta, en nombre de Dios, le dio esta respuesta: «Esto dice Yahvé: No tengas miedo por las palabras que has oído y con las que los criados del rey de Asiria me han insultado. Infundiré en él un espíritu por el que oirá ciertos rumores, y entonces se volverá a su tierra. Haré que (el rey de Asiria) caiga a espada en su país» (2 R 19,6-7).

El rey Ezequías creyó en la palabra de Dios trasmitida por Isaías y no entregó Jerusalén. La palabra de Dios, según cuenta la Biblia, se

cumplió rápidamente: «Senaquerib, rey de Asiria, levantó el campamento y regresó a Nínive, quedándose allí... Mientras estaba celebrando el culto en el templo de su dios,... sus hijos lo mataron a espada» (2 R 19,36). Los historiadores atribuyen la retirada de Senaquerib a la peste que diezmó su ejército, o a un intento de golpe de estado en Nínive. Pero la Escritura realiza una lectura teológica de los acontecimientos: percibe tras la debacle asiria y la salvación de Jerusalén la intervención de Yahvé en favor de su pueblo.

La guerra siro-efrainita y la invasión de Senaquerib enmarcan la misión de Isaías. Pero notemos, en ese aspecto, que la actividad del profeta no se limitó a la denuncia verbal contra la opresión. Al contrario, confiando plenamente en Dios, comprometió políticamente su vida para salvar a su pueblo en momentos adversos. El compromiso de Isaías aparece a través de la facilidad que demuestra para intervenir en los avatares del templo (6,1-13) y del palacio (7,1-9).

2. Semblanza del profeta Isaías (siglo VIII a.C.)

La Sagrada Escritura transmite pocos datos acerca de la vida íntima de Isaías. A tenor de los datos bíblicos, deducimos que debió de nacer hacia el año 760 a.C., durante el reinado de Ozías (767-739 a.C.). Su padre se llamaba Amós (1,1; 2,1). La terminología precisa de su lenguaje permite suponer el bagaje propio de una cultura elevada, y una relación profunda con los ambientes cultuales y aristocráticos de Jerusalén.

Tres elementos teológicos principales entretejen el mensaje del profeta: la elección divina de Jerusalén, la elección de la dinastía de David, y la exigencia de la conversión.

2.1. La elección de Jerusalén

El rey David hizo transportar el arca de la alianza a la ciudad que había conquistado y que consideraba como propiedad particular: Jerusalén (2 S 6). David percibió que, mientras él vivía en un palacio, el arca del Señor moraba en una tienda. Entonces intuyó la necesidad de construir un templo al Señor (2 S 7,2). Sin embargo, Yahvé, por medio del profeta Natán, disuadió a David de la construcción del templo; por eso, la tarea de la edificación del santuario quedó en manos del sucesor de David, Salomón.

Dijo el Señor a David por medio de Natán: «El [Salomón] construirá una casa para mi Nombre, y yo [Yahvé] consolidaré el trono de su realeza para siempre» (2 S 7,1-16.13; 1 R 9,18). El término "casa" constituye una metáfora del "templo de Jerusalén", y la mención del "Nombre" se refiere a la presencia divina. De hecho, en algunas fases de la historia, la mentalidad semita sustituyó el sustantivo "Yahvé" por la palabra "Nombre". En ese sentido, «construir una casa para mi Nombre» significa edificar un santuario para Dios, es decir, un templo.

Salomón hizo construir el templo de Jerusalén (1 R 5,15-8,66). Una vez acabado, el Señor dijo a Salomón: «He escuchado la plegaria y la súplica que has pronunciado ante mí. Consagro este templo que has construido para poner en él mi Nombre para siempre; mis ojos y mi corazón estarán en él por siempre» (1 R 9,3).

El templo disponía de una morada denominada "el Santo de los Santos", donde se depositó el arca de la alianza protegida bajo las alas de los querubines. El arca de la alianza era el signo visible de la presencia de Yahvé (Nm 10,35; 1 S 4,7; 1 R 8,11), y especialmente de la intervención divina a favor del pueblo (Nm 10,33-36). ¿Qué contenía el Arca? La Escritura afirma que «en el arca no había más que las dos tablas de piedra que Moisés depositó allí, en el Horeb; las tablas de la alianza que Yahvé estableció con los israelitas cuando salieron de la tierra de Egipto» (1 R 8,7-9). Tras la colocación del arca en el Santo de los Santos, Salomón, dirigiéndose a Yahvé, dijo: «He querido erigirte una morada principesca, un lugar donde habites para siempre» (1 R 8,13).

La presencia del arca en el templo confería sacralidad al recinto; y, a su vez, la solemnidad del templo irradiaba en Jerusalén la presencia del Señor. Jerusalén se denomina también la Ciudad Santa, porque la presencia del arca en el templo difundía en la urbe la santidad divina.

David conquistó Jerusalén por razones políticas. La ciudad pertenecía a los jebuseos (una de las tribus cananeas que habitaban el país antes de la conquista israelita), y David la tomó para convertirla en la capital de su reino (2 S 5,6-12). Pero la Sagrada Escritura realiza una lectura teológica de la hazaña de David. Fue el Señor quien eligió Jerusalén. Dice el Deuteronomio: «Respecto de Yahvé vuestro Dios,... sólo iréis a buscarlo al lugar elegido por Yahvé vuestro Dios, de entre todas las tribus, para poner allí su Nombre, morando en él. Allí lleva-

réis vuestros sacrificios de comunión» (Dt 12,5-6). A tenor del relato teológico presente en la Escritura, la elección del Jerusalén y la construcción del templo sigue el proceso siguiente: el Señor elige el lugar de su morada (Dt 12,5-6); más tarde David lo conquista (2 S 5,6-12); y, finalmente, Salomón erige un templo como estancia del Señor (1 R 9,13), que convierte a Jerusalén en Ciudad Santa.

Isaías confiesa la presencia perpetua del Señor en Jerusalén. El profeta afirma que el Señor nunca abandonará la Ciudad Santa (31,5). Cuando Rasín, rey de Siria, y Pécaj, rey de Israel, intentaron conquistar Jerusalén, el profeta anunció el fracaso de la intentona; dijo: «Eso no pasará, no será así» (7,7). Más tarde, en torno al año 701 a.C., cuando Senaquerib, rey de Asiria, asedió Jerusalén, Isaías exclamó: «Por eso, así dice Yahvé respecto del rey de Asiria: No entrará en esta ciudad, no lanzará flechas contra ella... Volverá por la ruta que ha traído; no entrará en esta ciudad» (37,33-34). La salvación de Jerusalén radica en la protección que el Señor le confiere: «Yo protegeré esta ciudad para salvarla, por quien soy yo y por mi siervo David» (37,35). El mensaje de Isaías contempla continuamente la morada eterna del Señor en la Cuidad Santa.

2.2. La elección de la dinastía de David

Samuel ungió a Saúl como primer rey de Judá (1 S 10,1). Pero Saúl disgustó a Samuel (1 S 13,7b-15); y, más tarde, el Señor también lo rechazó (1 S 15). Según narra la Escritura, todavía en vida de Saúl, el Señor eligió a David como rey, y el profeta Samuel lo ungió como tal (1 S 16,1-13). Después David entró al servicio de Saúl y realizó grandes proezas (1 S 18,6-15). Tras la muerte de Saúl en la batalla de Gelboé (1 S 31), David se convirtió en rey de Judá, y gobernó el reino desde la ciudad de Hebrón (2 S 2,1-7). Más tarde fue ungido, también en Hebrón, rey de Israel (2 S 5,1-5). De ese modo David se convirtió en rey de dos estados: Judá, al sur; e Israel, al norte.

Como decíamos en el apartado anterior, David conquistó Jerusalén y la convirtió en la capital de sus estados (2 S 5,6-12). El monarca trasladó el arca a Jerusalén y decidió edificar un templo al Señor, pero el profeta Natán, inspirado por Dios, le disuadió de comenzar la construcción (2 S 7,5-7).

El Señor rechazó la edificación de un templo, pero dijo a David a través de Natán: «Yahvé te anuncia que Yahvé te edificará una casa.

Y cuando tus días se hayan cumplido y te acuestes con tus padres, afirmaré después de ti la descendencia que saldrá de tus entrañas, y consolidaré el trono de tu realeza para siempre... Tu casa y tu reino permanecerán para siempre ante ti; tu trono estará firme, eternamente» (2 S 7,11-13.16).

La promesa anunciada por el Señor a David se confirma en la persona de Salomón. El rey Salomón construyó un templo espléndido y lo consagró solemnemente (1 R 8,1-66). Tras bendecir el templo, Salomón dirigió su plegaria al Señor y dijo: «Ahora, pues, Yahvé, Dios de Israel, mantén a tu siervo David mi padre, la promesa que le hiciste diciendo: Nunca te faltará uno de los tuyos en mi presencia que se siente en el trono de Israel, siempre que tus hijos guarden su camino, procediendo ante mí como tú has procedido» (1 R 8,25). El Señor respondió a Salomón: «Afianzaré el trono de tu realeza sobre Israel para siempre, como prometí a David tu padre: No te habrá de faltar alguno de los tuyos, que se siente sobre el trono de Israel. Pero si vosotros y vuestros hijos... no guardáis los mandamientos y decretos que os he dado,... arrancaré Israel de la superficie de la tierra... Retiraré de mi presencia el templo que he consagrado a mi Nombre, e Israel se convertirá en ejemplo y escarnio entre todos los pueblos» (1 R 9,5-6).

Isaías defiende la solidez de la dinastía de David, pues la estabilidad de la Casa de David procede de la elección divina (2 S 7,11-12.16). Cuando Ajaz y Ezequías sufrieron la invasión asiria, el profeta invitó a Ajaz (7,1-9) y a Ezequías (37,9b-35) a depositar su confianza en el Señor ante el ataque enemigo. El motivo de la confianza estriba en que el Señor nunca abandonará la alianza pactada con su siervo David: «Yo protegeré a esta ciudad para salvarla, por quien soy yo y por mi siervo David» (37,35).

2.3. La exigencia de conversión

La elección de Jerusalén como morada santa y la estabilidad del linaje de David en el trono no eran incondicionales. Salomón, tras bendecir el templo, dirigió su plegaria al Señor en los términos siguientes: «Yahvé, Dios de Israel,... mantén a tu siervo David, mi padre, la promesa que le hiciste diciendo: Nunca te faltará uno de los tuyos en mi presencia que se siente en el trono de Israel, siempre que tus hijos guarden su camino, procediendo ante mí como tú has procedido» (1 R 8,23-25).

La elección de Jerusalén y la permanencia de la dinastía de David están condicionadas por el cumplimiento de los preceptos divinos por parte del rey y del pueblo. Por esa razón, Isaías arremete con dureza contra la nación y el monarca cuando desobedecen los mandamientos del Señor. El profeta exige el cumplimiento radical de la voluntad de Dios. Pero la actitud de Isaías no procede del voluntarismo, sino que tiene su origen en la respuesta del profeta a la llamada de Dios. La vida de Isaías es la respuesta entregada de un hombre a la llamada exigente del Señor.

Según narra la Escritura, Isaías fue llamado por Yahvé al ministerio profético en el año de la muerte del rey Ozías (6,1). El Señor, que contemplaba con tristeza el mal comportamiento de la nación y sus gobernantes (3,1-15), decidió enviar un mensajero para exigir al pueblo la conversión. Isaías, en el templo, escuchó la voz del Señor, que decía: «¿A quién enviaré?» (6,9). Isaías respondió al Señor con decisión: «¡Aquí estoy yo, envíame!» (6,8). En el momento de la vocación en el templo, Dios regala al profeta la experiencia de descubrir la santidad divina, y le revela la hondura del pecado del pueblo. Desde el momento de su vocación, Isaías se convirtió en la voz exigente del Señor en medio de su pueblo.

El profeta, en nombre de Dios, condenó la injusticia (10,1-4) y desenmascaró la falsedad de un culto sin compromiso con la transformación positiva de la sociedad (1,14-17). Auguró que la injusticia y la idolatría provocarían la destrucción del país (5,26-30). Exigió la conversión al pueblo descarriado (1,18-20), pero también anunció la salvación de la nación convertida (4,2-6).

La predicación de Isaías no se limitó a los discursos. Su vida personal corroboró la fuerza de su predicación. El profeta contrajo matrimonio y denominó a su esposa "la profetisa" (8,3). De ese matrimonio nacieron al menos dos hijos a quienes Isaías puso nombres simbólicos: "Sear Yasub", que significa "un resto volverá" (7,3); y "Maher-Salal-Jas-Baz", que equivale a "pronto el saqueo, rápido el botín" (8,3-4). ¿Por qué Isaías pone a sus hijos nombres tan extraños?

El rey Ajaz gobernaba Judá cuando sufrió la amenaza del rey de Siria, Rasín, y del rey de Israel, Pécaj. Antes del enfrentamiento, Isaías se entrevistó con Ajaz. El profeta desaconsejó a Ajaz cualquier conflicto con los invasores, y conminó al rey judío a depositar toda la confianza en Dios. Isaías acudió a entrevistarse con el rey en compa-

ñía de su hijo Sear Yasub. La presencia del hijo presenta un alto contenido simbólico. Como decíamos antes, las palabras Sear Yasub significan "un resto volverá". El profeta, mediante el nombre de su hijo, indica al rey que, por compleja que sea la contienda bélica, la ayuda divina será más eficaz que el ataque invasor; pase lo que pase, siempre sobrevivirá "un resto" del pueblo judío (7,1-9).

Sin embargo, Ajaz no hizo caso a Isaías y solicitó la ayuda de Asiria. La gran potencia libró a Ajaz de la amenaza de Pécaj y Rasín, pero sometió al monarca judío a un duro tributo. Isaías comprendió que el impuesto acabaría siendo insoportable para la nación, e intuyó que cuando el pueblo no pudiera pagar, los asirios intervendrían militarmente contra Judá. Isaías no iba descaminado en su pronóstico. El sucesor de Ajaz, Ezequías, sufrió la invasión del emperador asirio Senaquerib (701 a.C.). La invasión asiria devastó Judá.

Isaías preveía que la sumisión ante Asiria tendría consecuencias funestas para Judá. Por eso, puso a otro hijo el extraño nombre de Maher-Salal-Jas-Baz: "pronto el saqueo, rápido el botín". Isaías intuía la rapidez con que las garras de Asiria se cebarían sobre Judá, y lo anunció poniendo a un hijo suyo un nombre metafórico.

No podemos decir nada más de su vida. Su muerte debió acaecer después del año 701 a.C., tras el intento fracasado de Senaquerib para tomar Jerusalén (caps. 36-37). Ante la invasión de Senaquerib, Isaías intentó convencer al rey y al pueblo, y no se dejó abatir por las contrariedades. La palabra apasionada de Isaías se convirtió en la voz del Señor que defendía a los oprimidos, huérfanos y viudas (1,17), y protegía al pueblo explotado por los gobernantes (3,12-15).

3. Contenido y Estructura de los caps. 1-39

La estructura de una obra literaria es el pentagrama con que el comentarista reviste el texto para interpretarlo con los instrumentos de la razón, la sensibilidad, la intuición y la creatividad. La estructura que ofrecemos contempla la obra de Isaías desde la perspectiva sincrónica, es decir, analiza el texto tal como lo presenta la Escritura. La globalidad del texto isaiano (1-66) presenta un proceso teológico: muestra cómo el pueblo hebreo, caracterizado, al principio, por un culto que Dios no soporta (1,10-20), llega a convertirse, con el auxilio divino (43,1-7), en la nación convertida que revela ante todos los pue-

blos la gloria de Dios (66,7-14). El libro de Isaías narra el proceso de conversión del pueblo hebreo. Nuestro comentario no se limita a describir el itinerario de conversión del pueblo; invita también al lector a adentrarse en la senda de la conversión propuesta en el libro de Isaías.

La estructura que proponemos para los caps. 1-39, atendiendo a criterios teológicos y literarios, es la siguiente:

a. Prólogo: 1,1-31.

El primer versículo del libro de Isaías presenta, literariamente, la obra isaiana como la «visión que tuvo Isaías, hijo de Amós, acerca de Judá y Jerusalén, en tiempos de Ozías, Jotán, Ajaz y Ezequías, reyes de Judá» (1,1). El resto del capítulo habla de la inmoralidad del pueblo (1,2-9), la falsedad del culto (1,10-20) y la injusticia social (1,21-26). La voz profética no se contenta con denunciar la maldad; exige al pueblo la conversión (1,16). La conversión implica la purificación de la existencia (1,27-31) para abandonar el mal y practicar el bien (1,16). En síntesis, el prólogo propone al pueblo, y también al lector, la decisión de iniciar la senda de la conversión. Un camino que transformará al pueblo injusto (1,1-28) en la nación capaz de testimoniar la acción liberadora de Dios en favor de la humanidad (66,21-23).

b. Oráculos sobre Judá e Israel: 2,1 – 5,30.

La segunda sección concreta las características de la impiedad de la que el pueblo debe convertirse. La nación ha caído en la idolatría (2,6-22), la anarquía (3,1-12) y el desgobierno (3,13-15). Es ofensiva la ostentación de los pudientes (3,16-4,1). El desenfreno y el afán de poder son lacerantes (5,8-25). Un poema brillante, la Canción de la Viña (5,1-7), refiere el desaliento divino ante el pecado del pueblo: «Esperaba de ellos derecho y no hay más que asesinatos; esperaba justicia y hay iniquidad; honradez, y hay alaridos» (5,7). Apostar por la maldad tiene un precio muy alto. La injusticia misma precipitará al pueblo a su destrucción; y el desastre de la nación aparece expresado mediante la inminencia de la invasión asiria (5,26-30).

c. El libro del Emmanuel: 6,1-12,6.

Dios no desea la muerte del pueblo pecador, sino que se convierta y viva. Por eso, en el seno de los oráculos contra Judá e Israel aparece la constante llamada a la conversión (2,1-5); y los oráculos mismos alumbran ya el triunfo final del plan de Dios sobre la maldad huma-

na (4,2-6). El Señor contempla la maldad y augura la salvación; pero, para alcanzar la liberación, el pueblo debe convertirse. Y Dios elige a Isaías como mediador para exigir al pueblo la conversión (6,1-13). Cuando Isaías oye la llamada, responde al Señor sin titubear: «Aquí estoy yo, envíame» (6,8). Desde ese momento, Isaías se convertirá en la voz exigente de Yahvé en medio de su pueblo.

La tercera sección relata cómo Isaías pone en práctica el compromiso adquirido ante el Señor. El profeta comunica al pueblo el mensaje divino y convierte su propia vida en manifestación de la voluntad de Dios. La conversión no se reduce a la buena intención de cambiar de vida; supone un esfuerzo positivo para transformar la existencia siguiendo los criterios de Dios.

Ajaz, rey de Judá, sufre la amenaza de Rasín, rey de Siria, y de Pécaj, rey de Israel. El rey judaíta, atemorizado, consulta a Isaías. La respuesta del profeta es clarísima: el rey debe confiar en el Señor, protector de Jerusalén y sustentador de la dinastía de David (7,1). Pero Ajaz duda del Señor y solicita el socorro asirio. Las tropas asirias derrotan al ejército de Rasín y Pécaj. Judá salvaguarda la libertad sometiéndose al pago de tributo a Asiria. Isaías, desilusionado ante el comportamiento de Ajaz, anuncia el nacimiento de un niño: Emmanuel (7,10-17). Según la opinión de los comentaristas, el niño constituye una alusión al futuro rey Ezequías, quien rigió el país con los criterios de Dios. Desde la perspectiva del NT, el nacimiento de Emmanuel prefigura el advenimiento de Jesús (cf. Mt 1,23).

Isaías es consciente del prejuicio que supondrá para Judá la sumisión a Asiria. El profeta intuye la destrucción del reino a manos de Asiria (7,18-8,8; 10,5-19.28-34). Además, el profeta denuncia la maldad del pueblo (9,7-20) y la perfidia de los explotadores (10,1-4). Aunque la impiedad se extienda entre el pueblo y la corte, el profeta aconseja a la nación la confianza en Dios (8,11-23), y augura el triunfo final del plan divino sobre los poderes del mal (8,9-10; 9,1-6; 10,20-27; 11,1-12,6). El pueblo que abandonó al Señor (1,4) manifestará su conversión: experimentará la salvación (12,1-2) y reconocerá la presencia de Dios en su seno (12,4-6).

d. Los oráculos contra las naciones: caps. 13-23.

El Señor, a lo largo de 2,1 – 12,6, ha exigido a su pueblo la conversión. El Señor no es sólo Dios de Israel y Judá, sino de todas las naciones. Por esa razón, exige también la conversión de todos los pueblos.

El Señor arremete contra la conducta de Babilonia (13,1-22; 14,3-23; 21,1-10), Asiria (14,24-27), Filistea (14,28-32), Moab (16,1-14), Damasco (17,1-3), los enemigos de Israel (17,12-14), Etiopía (18,1-7), Egipto (19,1-15; 20,1-6), Duma (21,11-12), Arabia (21,13-17), Tiro y Sidón (23,1-17). La voz profética, en nombre del Señor, tampoco deja de fustigar la conducta de Judá y el comportamiento de sus dirigentes (17,4-6.9-11; 22,1-25).

La palabra profética no se limita a condenar la maldad del pueblo de Dios y la impiedad de las naciones. Sorprendentemente, anuncia también la conversión de Israel, Egipto y Asiria (19,16-25): «Dice Yahvé Sebaot: Bendito sea mi pueblo, Egipto; la obra de mis manos, Asiria; y mi heredad, Israel» (19,25). La voz profética proclama, igualmente, la salvación de Etiopía (18,7) e Israel (14,1-2), y pone de relieve que las ganancias de Tiro y Sidón pertenecerán a los fieles del Señor (23,18). Pero el anuncio más importante estriba en la conversión de toda la humanidad: «Aquel día se dirigirá el hombre a su Hacedor, y sus ojos hacia el Santo de Israel mirarán» (17,7-8).

e. Apocalipsis Mayor: caps. 24-27.

Convertirse significa acoger el amor que Dios nos regala para devolverlo a los hermanos mediante la práctica de la misericordia. La senda de la conversión es difícil, y quien la emprende duda a veces del triunfo del plan de Dios sobre las fuerzas del mal. El Apocalipsis Mayor infunde ánimo a quien inicia el camino de la conversión. Muestra que, en último término, triunfa el proyecto liberador de Dios; y señala la derrota de las fuerzas que engendran maldad y opresión.

El Apocalipsis Mayor muestra la tierra devastada (24,1-6), desolada (24,7-12), destruida (24,16b-20); describe la humillación de Moab (25,10b-12) y refiere la ciudad devastada (27,10-11). El desastre que asola la tierra no es casual, sino consecuencia del pecado: «La tierra ha sido profanada por sus habitantes, porque han transgredido la ley y desobedecido el precepto» (24,5). Pero no todos los habitantes han sido infieles, pues existe un resto fiel que aclama al Señor (24,13-16) diciendo: «¡Gloria al Justo!» (24,16).

El Señor no dejará impune la maldad ni abandonará a los justos. Por eso, Dios someterá la tierra a juicio (24,21-22; 26,20-21; 27,1). Como consecuencia del juicio divino, la maldad quedará destruida, y resplandecerá el triunfo del plan de Dios, «cuando reine Yahvé Sebaot en Jerusalén, y esté la Gloria en presencia de sus ancianos» (24,23).

Los justos contemplarán la victoria del proyecto divino y alabarán al Dios liberador (25,1-5). Celebrarán una fiesta en el monte Sión (25,6-10). Cantarán al Señor (26,1-6). Rezarán dando gracias (26,7-19). Admirarán reconstruida la viña del Señor, metáfora de Jerusalén (27,2-5). Verán el perdón que Dios regala a su pueblo (27,6-9), y contemplarán la reunión de todos los pueblos para glorificar al Señor en Jerusalén (27,12-13).

f. Oráculos sobre Israel y Judá: caps. 28-33.

El Apocalipsis Mayor augura el triunfo del plan de Dios al final de los tiempos. Pero si el libro de Isaías concluyera en este punto, podría inducir al lector a un error. El lector podría pensar, ingenuamente, que la certeza del triunfo del plan de Dios le permite abandonar el esfuerzo dirigido a la conversión personal y a la transformación social. En definitiva, el lector podría quedarse mirando al futuro y descuidando la vivencia de la fe en el presente. El Apocalipsis Mayor relata el triunfo final del plan divino, pero con la intención de infundir coraje en el ánimo del lector y del pueblo para ahondar en la senda de la conversión.

Los oráculos contra Judá e Israel destacan la maldad del pueblo y constituyen un acicate en la senda de la conversión, pues los oráculos describen las situaciones de las que el pueblo debe convertirse. La maldad aniquila a quien la practica; por eso, el texto relata la caída de Samaría (28,1-6), para advertir a los moradores de Judá contra los pecados que implicaron la destrucción de la capital de Israel y el posterior ocaso de Asiria (30,27-33). Seguidamente, los oráculos condenan las burlas contra el profeta (28,7-13), denuncian la corrupción de los gobernantes (28,14-22), relatan la idiotez del pueblo (29,9-11), la rebeldía ante Dios (29,15-16), la alianza con Egipto (30,1-7; 31,1-5), la frivolidad de las mujeres (32,9-15) y la tristeza que embarga a Jerusalén (33,7-9). Quien inicia el camino de la conversión no puede desentenderse de las contrariedades; debe afrontarlas para convertirlas en situaciones acordes con el proyecto de Dios.

El Señor no permanece impasible ante la maldad humana. Por esa razón, la voz profética anuncia el juicio divino contra la perversión de su pueblo (30,8-17; 33,10-17); y también, mediante la parábola de la labranza, invita a recapacitar sobre su propia conducta a quien desea convertirse (28,23-29).

Pero quien persigue la conversión debe saber que no la alcanzará sólo con sus propias fuerzas, sino, sobre todo, con la fuerza que Dios regala. El Señor auxilia con su gracia a quien desea convertirse. Por eso, el Señor alude a la liberación de Jerusalén (29,1-8), augura la transformación del corazón humano (29,13-14), preconiza el advenimiento de un mundo feliz (29,17-24), revela la alegría (30,18-28) y la seguridad de Sión (31,4-9), manifiesta la llegada de un rey justo (32,1-8), advierte de la inminencia de la paz y la justicia (32,15b-20), y proclama el reinado divino sobre la Jerusalén liberada (33,17-24).

g. El Apocalipsis Menor: caps. 34-35.

El camino de conversión nunca es fácil. Transformar el pecado relatado en los caps. 28-33 requiere un compromiso arduo, aunque se cuente con la ayuda de Dios. Por eso, el libro de Isaías ofrece a quien emprende el camino de la conversión otro atisbo de esperanza: el Apocalipsis Menor.

Nabucodonosor atacó Judá desde el norte (597.587 a.C.); y el reino de Edom aprovechó la coyuntura para agredir a Judá desde el sur. La agresión edomita dañó seriamente el reino de Judá. Y de ahí surgió la animadversión entre edomitas y judaítas. El Apocalipsis Menor anuncia el triunfo del plan divino y el fracaso de los opresores. En ese sentido, destaca la destrucción de Edom como prototipo de la maldad (cap. 34), y realza la victoria de los justos representados por los judaítas vueltos del exilio.

El mensaje de los caps. 34-35 sintetiza el contenido de todo el libro: actúa de bisagra entre 1-33 y 40-66. El mensaje de 34,1-17 manifiesta, sobre todo, el ocaso del mal descrito en los caps. 1-33; al tiempo que la temática de 35,1-10 refiere básicamente el asunto de los caps. 40-66, alusivo, en gran parte, al triunfo de la justicia y a la irrupción de la victoria del plan de Dios.

h. Apéndice Histórico: caps. 36-39.

La conversión implica el compromiso para sembrar en la sociedad la semilla del Reino. El libro de Isaías no se limita a exigir la conversión. Muestra cómo el mismo profeta se compromete con el proyecto divino. La exposición contenida en el “Apéndice Histórico” corre pareja al relato de 2 R 18,13 – 20,19.

El contenido de 36-39 relata los sucesos acontecidos durante la invasión de Judá por parte de Senaquerib en el año 701 a.C. El rey asi-

rio amenaza a Ezequías, rey de Judá (36,1-22). El monarca, asustado, solicita el consejo de Isaías (37,1-9b). Senaquerib persiste en su amenaza (37,9b-20), e Isaías revela a Ezequías la intervención divina que hará fracasar la invasión asiria (37,21-35). La narración constata el descalabro de Senaquerib (37,36-38). El "Apéndice Histórico" añade dos pasajes curiosos: la enfermedad y posterior curación de Ezequías (38); y la visita de Merodac Baladán, hijo del rey de Babilonia, a Ezequías en Jerusalén (39,1-8).

La finalidad del "Apéndice Histórico" es triple. Por una parte, muestra el compromiso de Isaías para orientar la vida de Judá hacia la confianza en Dios, y hacia el cumplimiento de la ley divina por parte del pueblo y sus dirigentes (caps. 36-37). Por otra parte, destaca la intervención del Señor en la historia humana, concentrándola en la derrota de Senaquerib y en la curación de Ezequías (37-38). Finalmente, el mensaje de 39,1-8 prepara al lector para la comprensión de los acontecimientos a lo largo del Segundo Isaías (40-55).

La narración contenida en 39,1-8 describe cómo el hijo del rey de Babilonia visita a Ezequías, y el monarca judío le muestra los tesoros del palacio (39,2). Isaías, alarmado por la visita, dice a Ezequías: «Vendrán días en que todo cuanto hay en tu casa... será llevado a Babilonia;... y se tomará de entre tus hijos, los que han salido de ti... para que sean eunucos en el palacio del rey de Babilonia» (39,6-7). Efectivamente, Judá sufrió el ataque de Nabucodonosor en los años 597.587.582 a.C., y en cada ocasión fue deportado un contingente de población judaíta a Babilonia.

Hemos esbozado con brevedad la estructura y el contenido de los caps. 1-39. Pero el texto isaiano no concluye en 39,1-8. La obra continuará narrando, a lo largo de los caps. 40-66, los avatares del pueblo de Dios; y seguirá mostrando cómo la palabra divina conduce el pueblo rebelde por la senda de la conversión, hasta transformarlo en la nación que proclama la gloria de Dios ante la humanidad entera (66,18-23).

La amplitud, la belleza literaria, y el contenido teológico, convierten al libro de Isaías en una obra magna del AT. Desde la perspectiva cristiana, el AT halla su plenitud en el NT. La tradición cristiana ha descubierto, tras la profecía del Emmanuel (7,13-17), el anuncio del advenimiento de Jesús de Nazaret, el Mesías definitivo (Mt 1,23). Ha discernido tras la descripción de la tarea profética (61,1-3) el preludio del

programa de Jesús anunciado en la sinagoga de Nazaret (Lc 4,16-30). El NT ha percibido, oculta tras el rostro sufriente del Siervo (52,13 – 53,12), la experiencia entregada de Cristo durante la pasión (Mt 26-27), y ha descubierto también (en el marco de la metáfora) la alusión a la experiencia triunfante de la resurrección (53,10; cf. Mt 28). El libro de Isaías traza la senda de la conversión e invita al creyente a emprenderla, hasta el día final en que se manifiesten el cielo nuevo y la tierra nueva anunciados por Dios a toda la humanidad (66,22; cf. Ap 21,1-8).

4. Apunte sobre el texto y las versiones antiguas del libro de Isaías

El texto hebreo del libro de Isaías figura en la Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS), que reproduce el Códice de Leningrado, texto editado por D. W. Thomas (1968). El proyecto denominado "Hebrew University Bible Project" ha publicado el texto isaiano, editado por M.H. Goshen-Gottstein (1995), basado en el Códice de Alepo.

Las dificultades presentadas por el texto hebreo de Isaías (TM) han podido abordarse con mayor solidez desde los descubrimientos de Qumrán (1948). Junto a los Salmos y el Deuteronomio, el texto de Isaías es el mejor representado entre los textos de la biblioteca esenia. El rollo completo de Isaías hallado en la primera cueva (1QIs[a]) contiene 54 columnas y tiene 7,34 m de longitud. Fue copiado, quizá, por dos escribas, entre los años 150-120 a.C. El segundo rollo descubierto (1QIs[b]) se halla en un estado de conservación precario. Fue copiado durante el período Herodiano, y conserva unos cuarenta y seis capítulos, y algunos otros de manera fragmentaria: El texto que nos ha llegado comienza en 7,22. Han aparecido, además, dieciocho manuscritos hallados en otras cuevas de Qumrán; son especialmente importantes los hallazgos de la Cueva 4 (4QIs[a]; 4QIs[b]). Igualmente, los arqueólogos han descubierto el fragmento de una copia en el Wadi Mubarat. Los dieciocho fragmentos y el manuscrito de Wadi Mubarat han sido datados en el arco temporal que abarca desde la primera mitad del siglo I a.C. hasta la segunda mitad del siglo I d.C.

Entre las versiones antiguas, la más importante es la griega (LXX), fechada generalmente en torno a la mitad del siglo II a.C. Esta versión procede con libertad respecto del TM: contiene numerosas paráfrasis, y añade interpretaciones de contenido teológico. Es el resulta-

do de la adaptación del texto bíblico a las necesidades teológicas y culturales de los judíos de Alejandría. Por ejemplo, las alusiones a la creación, presentes en los caps. 40-55, según la opinión de algunos comentaristas, se hallan en la línea del pensamiento Helenístico, y específicamente estoico, al utilizar el verbo *deiknymi* para traducir la voz hebrea *bārā'* "crear". Desde esta perspectiva, la traducción griega refleja las constantes relecturas y adaptaciones del texto a las situaciones de los judíos que constituían la diáspora griega.

El Targum Pseudo-Jonatán (132-135 a. C.) pone de relieve el contenido mesiánico del texto de Isaías. El Targum muestra un texto próximo al TM. La Peshitta siríaca realiza algunas adiciones textuales en virtud de las necesidades teológicas de las comunidades a las que se dirige: los cristianos de lengua siria (7,14; 9,5; 25,6-8). La Vetus Latina constituye la interpretación latina del texto de la LXX. Jerónimo utilizó la Vetus Latina en la traducción llamada Vulgata, pero interpretó algunos pasajes en sentido mesiánico. A modo de ejemplo, y como veremos después en el comentario, suele citarse la traducción del término hebreo *'almâ* mediante la voz latina *virgo*, resultando, desde esa perspectiva, la alusión expresa a la naturaleza virginal de María: *ecce virgo concipiet et pariet filium* (7,14).

La primera traducción a la lengua árabe fue realizada por el filósofo y exegeta Saadia Gaón (882-942), quien llevó a cabo una versión libre y popular del texto. Otras traducciones griegas (Aquila, Símmaco, Teodoción), junto a las traducciones etiópicas y armenias, han tenido menos importancia en el estudio de la obra de Isaías. Sin embargo, como toda versión antigua, constituyen un buen testimonio de la historia del texto, y permiten perfilar el significado de los términos y los conceptos presentes en el Texto Masorético (TM).

5. Nota sobre la historia de la redacción del libro de Isaías

La historia de la redacción del libro Isaías, muy compleja, ha sido y sigue siendo objeto de intenso debate entre los comentaristas. Ofrecemos un esbozo de la historia de la redacción de la obra isaiana. Nuestra única intención estriba en insinuar al lector la complejidad que entraña determinar el proceso de reacción del libro.

El profeta Isaías predicó en Jerusalén en tiempos de Ozías (767-739 a.C.), Jotán (739-734 a.C.), Ajaz (734-727 a.C.) y Ezequías 727-698 a.C.), reyes de Judá (1,1). Sin embargo, el libro de Isaías no se publi-

có en vida del profeta (siglo VIII a.C.). Vio la luz a finales del período persa (538-331), y recibió añadiduras durante el período helenístico (a partir del año 331 a.C.), que acabaron confiriéndole la forma en que nos ha llegado.

Las palabras proclamadas por Isaías durante el siglo VIII a.C. fueron recogidas, transmitidas y ampliadas por sus discípulos, para aplicarlas a las nuevas situaciones con que debían enfrentarse los moradores de Jerusalén tras la muerte del profeta.

Más tarde, durante el exilio de los israelitas en Babilonia (597-538 a.C.), un profeta anónimo al que se ha denominado Segundo Isaías, confortó a los deportados con el mensaje divino. El mensaje que el profeta del exilio dirigió a los desterrados estaba inspirado en las palabras de Isaías transmitidas por sus discípulos.

A la vuelta del destierro (a partir del año 522-520 a.C.), los discípulos del Segundo Isaías dieron forma literaria, en Jerusalén, a la predicación del profeta del exilio. Igualmente se preocuparon de transmitir su mensaje y adaptarlo a las transformaciones sociales y políticas que había experimentado Jerusalén durante el destierro.

El siglo V a.C. fue una época difícil para el pueblo hebreo. Surgió entonces en Jerusalén un profeta (o grupo de profetas) anónimo al que denominamos Tercer Isaías. El profeta, inspirándose en la predicación de Isaías acontecida en el siglo VIII a.C. y transmitida por sus discípulos, confortó al pueblo abatido. El Tercer Isaías no se valió sólo de la predicación del profeta Isaías del siglo VIII a.C. transmitida por sus discípulos, sino que también tuvo en cuenta el mensaje difundido por los seguidores del Segundo Isaías. La predicación del Tercer Isaías fue recogida y transmitida por sus propios discípulos.

Finalmente, durante los últimos decenios del período persa (538-331 a.C.), un redactor afín al Tercer Isaías, tomó los materiales transmitidos por los discípulos del profeta Isaías del siglo VIII a.C. Recogió también los textos recopilados por los adeptos del Segundo Isaías. Y recopiló los materiales procedentes de la predicación del Tercer Isaías recogidos por sus seguidores.

El discípulo del Tercer Isaías compiló todos los materiales descritos, les confirió una estructura literaria precisa, y les aportó con toda certeza su toque personal. La obra resultante es, prácticamente, el libro de Isaías que ha llegado hasta nosotros. Posteriormente, durante el período helenístico, fue enriquecido con episodios y glosas añadidos por comentaristas y lectores.

A tenor de todo lo dicho, podemos afirmar que el libro de Isaías nace de la predicación del profeta Isaías del siglo VIII a.C., y es redactado durante un largo período: desde el siglo VIII al III a.C. Pero quien le confiere la forma definitiva es un discípulo del Tercer Isaías a finales del período persa (538-331 a.C.), si bien el libro recibió todavía algunas adiciones durante el período helenístico.

6. Breve historia de la interpretación del libro de Isaías

Al leer el libro de Isaías, descubrimos una paradoja. El texto manifiesta un sentido coherente en cuanto a su redacción global: pone de manifiesto la obra de Dios en favor de su pueblo durante un período largo de la historia. Pero, a la vez, el texto destaca, sobre todo, los acontecimientos de tres siglos (VIII, VI, V a.C.), arco de tiempo que queda reflejado en la utilización de diferentes estilos literarios y distintas perspectivas teológicas. La historia de la exégesis ha conjugado los dos elementos de la paradoja: la unidad global de redacción y/o edición del libro con la diversidad de sus tres partes principales: 1-39; 40-55; 56-66.

Vamos a presentar, de forma sintética, la historia de la exégesis del libro de Isaías. Describiremos cómo la razón (pre-crítica y crítica) ha deslindado el sentido del texto en la época Patrística y Medieval, durante la época Moderna y en el período Actual.

6.1. Época Antigua y Medieval

En el siglo II a.C., Ben Sirá considera que Isaías contempló el futuro y consoló a los deportados de Israel (Si 48,23-24). A tenor de la exposición de Lc 4,16-30, el mensaje del NT refiere al profeta Isaías el texto leído por Jesús en la sinagoga de Nazaret (58,6; 61,1-2). El NT atribuye a la pluma del profeta Isaías numerosos textos con los que ilustra el mensaje de Cristo[1]. Las alusiones al profeta Isaías, desde la época de Ben Sirá (II a.C.), junto a la tradición cristiana del NT, asi-

1. Mt 3,3 – Is 40,3; Mt 4,14 – Is 8,23 – 9,1; Mt 8,17 – Is 53,4; Mt 12,17 – Is 42,1-4; Mt 13,14 – Is 6,9-10; Mt 15,7 – Is 29,13; Mc 1,3 – Is 40,3; Mc 7,6 – Is 29,13; Lc 3,4 – Is 40,3-5; Ju 1,23 – Is 40,3; Ju 12,38 – Is 53,1; Ju 12,39 – Is 6,9-10; Hch 8,32 – Is 53,7-8; Hch 28,25 – Is 6,9-10; Rm 9,29 – Is 1,9; Rm 10,16 – Is 53,1; Rm 10,20 – Is 65,1; Rm 15,12 – Is 11,10.).

milaban la totalidad del libro al profeta Isaías que habitó Jerusalén en el siglo VIII a.C. El libro de Isaías expresaba la revelación de Dios en favor Israel a lo largo de un dilatado período de su historia.

Las diferencias temáticas, literarias y teológicas presentes en el libro no plantearon grandes problemas a los comentaristas durante la Época Patrística y gran parte de la Edad Media. Los exegetas consideraban que el profeta, gracias a su capacidad intelectual, habría dominado todos los géneros literarios de su tiempo. Dios le habría revelado los acontecimientos futuros para redactar en el siglo VIII a.C., con precisión, los sucesos que tendrían lugar en el siglo VI a.C. Las diferencias teológicas entre las secciones del libro se atribuían a diferentes estadios de revelación. El libro de Isaías había nacido de la pluma de un único autor: el profeta Isaías que predicó en Jerusalén durante el siglo VIII a.C.

6.2. Época Moderna: El nacimiento de la crítica.

La Modernidad nace propiamente con la Ilustración, y percibe en la razón crítica la herramienta esencial para comprender la objetividad de las cosas. La crítica comienza su tarea mediante el análisis, para continuar después con la síntesis y construir una nueva visión de la realidad. La historia de la exégesis del libro de Isaías constituye un buen testimonio del proceso de aplicación de la crítica al conocimiento del texto. Al describir la historia de la exégesis moderna, expondremos primero la tarea del análisis y después el trabajo de la síntesis. Obviamente no hubo primero un período de análisis y después otro de síntesis. Ambos procesos se dieron conjuntamente; pero, desde el punto de vista pedagógico, los describiremos sucesivamente.

6.2.1. Proceso del Análisis

Contemplar la realidad desde el interior, subjetivamente, sin referencias externas, es la principal característica del pensamiento precrítico: la reflexión que no ha tomado conciencia de la distancia entre la realidad estudiada y la reflexión misma.

La percepción global del libro de Isaías, propia de la Patrística y de la Edad Media Cristiana, comenzó a romperse tempranamente en el ámbito judío. Moisés ben Samuel Ibn Gekatilla (siglo XI) y su discípulo Ibn Ezra (siglo XII) observaron diferencias de ubicación, esti-

lo y perspectiva teológica en la obra. Atribuyeron los caps. 1-39 al profeta Isaías que predicó en Jerusalén en el siglo VIII a.C., y situaron los caps. 40-66 en el período postexílico, a partir del año 538 a.C.

El pensamiento occidental durante el Renacimiento redescubre la perspectiva, la distancia que media entre el objeto de estudio y la propia reflexión. Comienza a perderse la visión unitaria del libro y se inicia tímidamente la comprensión fragmentaria del texto.

Debemos aguardar hasta 1788 para que se ponga en duda, en el ámbito cristiano, la unidad del libro. J. C. Döderlein, al recensionar el comentario a Isaías publicado por Hensler, afirmó la existencia de un profeta del exilio que añadió sentimientos y comentarios a la obra de Isaías del siglo VIII a.C. En su comentario, Döderlein sostiene que los caps. 40-66 son obra de un autor anónimo, distinto al que elaboró los caps. 1-39. Dicho profeta predicó, según Döderlein, al final del exilio. A partir de Döderlein, el texto de Isaías es dividido en dos partes: Primer Isaías (1-39) y Segundo Isaías (40-66).

Posteriormente B. Duhm, en su comentario a Isaías (1892), sostiene la existencia de un nuevo profeta entre los autores del libro: el Tercer Isaías. Dicho profeta, en opinión de Duhm, es el responsable de la redacción de los caps. 56-66. El profeta habría trabajado en Jerusalén a mediados del siglo V a.C., un poco antes del período dominado por Esdras y Nehemías. Si nos atenemos a la linealidad de la historia, a partir de Duhm, los comentaristas disciernen en la obra de Isaías tres grandes bloques. El Primer Isaías (1-39) sería redactado por el profeta Isaías de Jerusalén en el siglo VIII a.C. El Segundo Isaías (40-55) sería escrito por un profeta anónimo durante el exilio de Babilonia (587-538 a.C.). El Tercer Isaías (56-66) sería la obra de un autor desconocido que trabajó en Jerusalén después del exilio.

El proceso de desmembración de la obra de Isaías prosiguió de forma acelerada. Los comentaristas diferenciaron varias etapas en la redacción de los caps. 1-39: atribuyeron el "Apocalipsis Mayor" (24-27) y el "Apocalipsis Menor" (34-35) a la pluma de varios autores que escribieron a comienzos del siglo III a.C.; dataron la prosa de 36-39 en el siglo V a.C.; apreciaron la mano del Segundo Isaías en la redacción de 34,1-17; 35,1-10, etc.

Además, B. Duhm distinguió en 40-55 cuatro perícopas (42,1-4; 49,1-6; 50,4-11; 52,13 – 53,12), que denominó "Cánticos del Siervo". Las disputas posteriores sobre los "Cánticos" fueron numerosas. Acto segui-

do, los estudiosos dividieron 40-55 en dos secciones mayores: la primera (40-48) referida a los judíos exiliados en Babilonia, y la segundo (49-55) dirigida a los primeros exiliados que regresaron. En el interior de 40-48 y 49-55 se identificaron, además de los "Cánticos del Siervo", otras secciones nacidas de la pluma de autores distintos: el "Cántico de Ciro" (45,1-8), las "Sátiras contra la idolatría" (40,19-20; 41,6-7; 44,9-20; 46,6-7) y la referencia a "Jerusalén Reconstruida" (54,1 – 55,5).

En el Tercer Isaías se apreciaron estilos diversos. Algunos estudiosos llegaron a afirmar que no se debía al trabajo de un único autor, sino al de varios escritores de épocas distintas, de modo que los caps. 56-66 constituirían una especie de florilegio literario, y no un texto compacto y de teología precisa. Finalmente, se detectaron múltiples glosas a lo largo de todo el libro.

El libro de Isaías padeció la disección del análisis; pero, en rigor, la realidad no fue tan lineal ni tan simple como la hemos expuesto. Muchos autores no admitieron la constante subdivisión del texto. Las opiniones de Döderlein y Duhm no obtuvieron el asentimiento general. Los comentaristas se dividieron en cuatro grupos:

a. Quienes entendían el libro en su totalidad como un texto unitario redactado por Isaías en Jerusalén durante el siglo VIII a.C.

b. Los que se ciñeron a la opinión de Döderlein: 1-39; 40-66.

c. Aquellos que atendieron conjuntamente a los criterios de Döderlein y Duhm: 1-39; 40-55; 56-56.

d. Los que, aceptando las teorías de Döderlein y Duhm, perciben en el Tercer Isaías una pluralidad de autores.

El criterio de los comentaristas no fue unánime, pero la opinión generalizada fragmentaba 1-66 en tres grandes bloques (1-39; 40-55; 56-66), subdivididos a su vez en unidades menores. El estudio concreto y aislado de cada parte del texto impedía captar el sentido unitario que los autores antiguos percibieron. El período del análisis había agotado sus posibilidades; hacía falta una síntesis para intuir la significación global de la obra de Isaías.

6.2.2. Proceso de la Síntesis

El período de la síntesis comenzó con una pregunta: ¿Por qué aparecen reunidas pequeñas unidades literarias confiriendo al libro de Isaías un sentido coherente?

La respuesta requería el desarrollo de nuevos métodos de investigación, y la diferenciación de los conceptos de autor, redactor y editor. Los nuevos métodos literarios, históricos y teológicos intentaron esbozar una síntesis de 1-39, 40-55 y 56-66, captar el sentido global y, finalmente, establecer hipótesis sobre la historia de la redacción del libro de Isaías.

La aproximación sintética abordó el conjunto del libro con dos métodos complementarios: los estudios sincrónicos y los diacrónicos. Ambos procedimientos se aplicaron paralelamente; pero, atendiendo a la claridad expositiva, describiremos la sincronía y después la diacronía.

6.2.2.1. Estudios Sincrónicos

El estudio sincrónico considera la obra literaria tal como se presenta a los ojos del lector. No se plantea, directamente, ni el origen ni la historia del texto, sino que lo contempla en su forma final. En la exposición partiremos de los estudios referentes a los caps. 40-55, para observar cómo la crítica literaria establece el sentido global de la obra, y deja, de ese modo, de considerarla un amasijo disperso de poemas.

Ante la fragmentación de 40-55, Mowinckel ordenó cada uno de los fragmentos de 40-55 mediante palabras clave. Elliger lo diseñó en colecciones determinadas por el contenido teológico. Muilenburg notó la presencia de pasajes hímnicos que concluían unidades mayores, y estableció que 40-55 era un largo poema de 127 estrofas distribuidas en 21 unidades. McKenzie discernió 32 unidades literarias de origen cultual. Westermann analizó los géneros literarios y, en su comentario, distinguió, en el Segundo Isaías, la presencia del Prólogo (40,1-11), que anunciaba el conjunto de 40-55, y diseñó tres secciones mayores del libro: 40,12 – 49,13; 49,14 – 53,12; 54-55.

Más tarde se vio que las unidades de 40-55 debían tener, necesariamente, una estrecha relación entre sí. Melugin y Begrich, valiéndose de los géneros literarios, establecieron una estructura concéntrica para 40-55. Lack determinó la estructura utilizando las imágenes simbólicas de 40-44. Plamodron unió las pequeñas unidades según la semejanza de géneros literarios. Stuhlmueller intuyó diversos momentos en la génesis de 40-55, que culminaron en la redacción del Prólogo (40,1-11).

Los estudios sincrónicos iban ofreciendo una visión compacta de 40-55. Bonnard comprendió 40-55 desde la perspectiva teológica, y afirmó que el libro se hallaba surcado por el tema del "Nuevo Éxodo" y que 40-48 estaba atravesado por el motivo de "Liberación de Babilonia", mientras en el conjunto de 49-55 latía la teología de la "Restauración de Sión". Elliger inició un comentario erudito y detallado concluido posteriormente por Hermisson.

Lentamente comenzó también a percibirse la relación entre el Segundo y el Tercer Isaías, tanto a nivel estilístico como desde la perspectiva del autor. Bonnard, Bonora, McKenzie y Westermann, además de notar la relación estilística entre 40-55 y 56-66, especialmente en 60-62, afirmaron el papel determinante del autor de 56-66, o de sus discípulos, en la redacción de 40-66.

Después se inició la comprensión de 40-66 en el conjunto global del libro de Isaías. Watts concibió 1-66 como drama teatral que, a lo largo de doce actos, recorría la historia de Israel entre los siglos VIII-V a.C. Evans percibió la globalidad de 1-66 en dos grandes secciones 1-33 y 34-66, apreciando entre ambas una correspondencia teológica. El comentario de Alonso-Sicre ofrece una visión teológica y literaria global para el conjunto de 1-66.

Los estudios sincrónicos permiten intuir que el texto isaiano presenta un sentido global y que no se reduce a la yuxtaposición de secciones. Sin embargo, se advierte entre los comentaristas una gran disparidad de criterios al establecer la estructura concreta de todo el libro. Las opiniones son tan dispares, y sostenidas mediante criterios literarios tan diversos, que es difícil percibir una estructura coherente de aceptación generalizada.

6.2.2.2. Estudios diacrónicos

Los estudios diacrónicos contemplan 1-66 como resultado de un largo proceso de elaboración, y determinan en cada etapa la cristalización de una teología. Los métodos sincrónicos y diacrónicos no son mutuamente excluyentes. Al estudiar la historia de la redacción, es necesario determinar la estructura de la obra en cada etapa; y, para entender la estructura, en cada fase, es preciso situarse en el momento histórico de su redacción.

La pretensión de conocer la génesis del texto de Isaías topa con una dificultad. El conjunto de 1-66 es el resultado de un dilatado pro-

ceso de redacción; pero, el trabajo del redactor final ha sido tan intenso que dificulta el descubrimiento de las etapas precisas del itinerario de redacción. La configuración actual de 1-66 sugiere la existencia de un proceso complejo de redacción, pero ese proceso es difícil de configurar.

Eaton esquematizó las sucesivas etapas de redacción del Segundo Isaías. Bonnard y Bonora afirmaron que algún discípulo, quizás el Tercer Isaías, sería el redactor de 40-55. McKenzie sostiene que el mismo Segundo Isaías pronunció los oráculos de 40-55 en asambleas cúlticas, que después fueron puestos por escrito por algún discípulo y que, finalmente, el propio profeta los revisó otorgándoles el aspecto literario final.

Westermann defendió una doble actividad del Segundo Isaías. Algunos oráculos fueron predicados de viva voz, mientras otros adquirieron forma escrita de mano del profeta. Fue, tal vez, el Tercer Isaías el responsable de que los oráculos del Segundo fueran llevados a Jerusalén y adquirieran allí su aspecto final. El "Cuarto Cántico del Siervo" (52,23-53,12) y "las Polémicas contra los ídolos" (40,19-20; 41,6-7; 44,9-20; 46,6-7) son, según Westermann, adiciones posteriores, pero el aspecto general de 40-55 se debe al mismo Segundo Isaías.

Wiéner describió el origen de los materiales que recogió el redactor de 1-66. El redactor global de 1-66 compuso el texto a partir del recuerdo trasmitido de la predicación del profeta Isaías, las tradiciones israelitas (Pentateuco, Oseas, Jeremías y Ezequiel); el enfrentamiento con las tradiciones paganas (el dios Marduk, la entronización de los ídolos, referencia a Babilonia); y las formas literarias tradicionales: himnos, oráculos de salvación, discursos judiciales y disputas sapienciales.

Watts defendió que 1-66 fue compuesto en Jerusalén, a partir de materiales anteriores, cuyo origen se halla en la misma predicación del profeta, en torno al año 435 a.C., como drama teatral para propiciar la unificación del pueblo que estaba dividido en tres bandos: los que no fueron al exilio, la minoría que había regresado del destierro, y los levitas y sacerdotes. El editor de 1-66 se identifica con la minoría que, en ambiente hostil, se mantiene fiel a Yahvé y, mediante el drama contenido en 1-66, describe la acción de Dios en favor de Israel.

Bonnard, Bonora, Eaton, Watts, Westermann y Wiéner, entre muchos otros, intuyeron ciertamente la existencia de un proceso redaccional

para 40-55, 40-66 y 1-66, pero no establecieron con claridad las etapas de redacción ni los autores. Fueron principalmente Vermeylen, Kaiser y Rendtorff quienes intentaron fundamentar la génesis de 1-66.

Vermeylen estudió primero la génesis de 1-35; en un segundo momento analizó sincrónicamente 56-66, junto a las relecturas deuteronomistas de Amós y Miqueas; finalmente enmarcó el análisis sincrónico de 1-35 y 56-66 en una percepción diacrónica global del AT. Estableció varias etapas para la redacción de 1-35 y 56-66, pero no determinó completamente las relaciones entre las fases de redacción de 1-35 y 56-66.

Kaiser comentó el libro de Isaías dividiéndolo en la tres secciones clásicas (1-39; 40-55; 56-66). Presentó las etapas de redacción de 1-39, suprimiendo las adiciones, en tres núcleos (1-12; 13-23; 28-31), que experimentaron con el tiempo hondas transformaciones. Al describir 40-55 y 56-66, se centra, sobre todo, en el análisis sincrónico. Rendtorff, al establecer la estructura de 40-55, apreció el resultado de un largo proceso de elaboración dependiente de los temas que aparecen en el Prólogo (40,1-11) y el Epílogo (55,5-12), pero no estableció el proceso con exactitud.

Los estudios diacrónicos muestran que 1-66 ha experimentado un dilatado proceso de redacción, pero manifiestan diferencias al trazar las etapas concretas de la génesis del texto isaiano.

6.3. Época Actual: La insuficiencia de la razón crítica y la necesidad de la metáfora

La modernidad quedó significada por el nacimiento de la crítica, casi como único valor metodológico de la investigación. Los estudios críticos desmembraron y reconstruyeron el texto isaiano. Los resultados fueron dispersos. La sincronía, aunque intuye la existencia de un entramado en 1-66, no determina la estructura con asentimiento generalizado. La diacronía, a pesar de percibir la complejidad de la génesis del libro, no dilucida con nitidez la historia de la redacción.

Para otorgar claridad a los estudios isaianos se celebró en 1989 el Congreso de Lovaina, que abordó aspectos textuales, históricos, literarios y teológicos del libro. Desde la perspectiva literaria, se estudió la obra en conjunto (1-66), para abordar después cada una de sus partes (1-39; 40-55, 56-66). Los resultados del Congreso permiten extraer las conclusiones siguientes:

a. El libro de Isaías procede de un largo proceso literario, pero, al identificar las fases de la historia de la redacción, no existe acuerdo entre los comentaristas (Bogaert, Hermisson, Kaiser, Rendtorff, Vermeylen).

b. El texto de Isaías presenta un sentido global coherente, pero, al determinar su estructura concreta, no hay consenso entre los autores (Nobile, Jenkins, Talstra, Wieringen).

c. El libro de Isaías ha experimentado un largo proceso de redacción, y en cada fase ha presentado una estructura determinada. Según Rendtorff, es necesario utilizar conjuntamente los métodos sincrónicos y diacrónicos.

d. Los libros del AT no se escribieron de manera aislada, sino en el conjunto de una gran tradición, que cristalizó en obras concretas. Sería necesario comparar la obra de Isaías con Ben Sirá, la Escuela Deuteronomista, Ezequiel, Zacarías, Salmos, y otros libros. Deviene igualmente necesaria la confrontación de los acontecimientos históricos con su reflejo en 1-66.

e. Parece conveniente una mayor valoración de las traducciones de Isaías, especialmente los LXX y la Vetus Latina.

Los años posteriores al Congreso han aportado numerosos estudios, entre los que deben destacarse tres obras de conjunto, editadas por Melugin-Sweeney, Broyles-Evans, y Ruiten-Vervenne. En ellas, diversos autores analizan la globalidad del libro de Isaías, sus tres secciones principales, y los temas más significativos: Cánticos del Siervo, Oráculo de Ciro, la Nueva Jerusalén, fragmentos contra la ídolatría, y aspectos teológicos, históricos y textuales.

Entre el Congreso y el momento presente los estudios sobre el libro de Isaías se han desplegado en cinco vertientes principales:

Estudios sincrónicos (Baltzer, Blenkinsopp, Brueggemann, Clifford, Childs, Gitay, Laato, Melugin).

Estudios diacrónicos (Gosse, Oorschot, Rendtorff, Schoors, Tomasino, Vermeylen).

Estudios intertextuales (Bastiaens, Beentjes, Conrad, Dijkstra, Lust, Ruiten, Steck, Sweeney).

Estudios históricos. El estudio de la literatura, arqueología, historia, y geografía del período persa y del helenístico han permitido establecer, con mayor claridad, el escenario en que vio la luz el libro de Isaías (Albertz, Barstad, Berquiss, Gonçalves, Laperousaz, Lipschits).

Estudios textuales y sintácticos (Flint, Gelstron, Korpel, Kooij, Kuntz, Moor, Porter, Ulrich, Tov).

Durante los últimos años, la investigación sobre el libro de Isaías ha proseguido las cincos líneas de trabajo descritas. Pero, en el fondo, existen tres principios motores que rigen el estudio:

a. Aparece reforzada la tendencia a entender el libro de Isaías como unidad de sentido (1-66), aunque destaquen tres unidades mayores significativas (1-39; 40-55; 56-66).
b. Aparecen nuevos elementos de discusión, especialmente para el Segundo Isaías. La propuesta de redacción de 40-55 en Jerusalén o en círculos que rodean el ambiente jerosolimitano en el exilio. El estudio del tema del Segundo Éxodo, completado con su significado referente a la Restauración de Israel. El cambio de perspectiva respecto a la identidad de las cosas primeras y las cosas que sucederán después mencionadas en 40-46. La revisión de la noción de los Cánticos del Siervo en el sentido en que los entendió B. Duhm. La consideración de las sátiras contra la idolatría como parte integrante de 40-55. La valoración de las versiones antiguas y el texto Qumrán, como tradiciones de interpretación del libro de Isaías. El estudio de la forma final del libro de Isaías, nacido a finales del período persa o comienzos del helenístico.
c. Destaca, especialmente, la valoración del contenido metafórico del libro de Isaías en relación con el resto del Antiguo Testamento, y la apreciación de la importancia de la intertextualidad en la redacción de 1-66.

6.4. Conclusión

El libro de Isaías presenta una paradoja. Por una parte, el libro en su conjunto manifiesta un sentido coherente global; pero, por otra, incluye tres secciones distintas en cuanto a teología, estilo y situación histórica (1-39; 40-55; 56-66). La exégesis de 1-66 ha encarado la paradoja en cuatro momentos:

1º. Los autores de la época Patrística y Medieval consideraban el libro de Isaías en su sentido global, y entendían que había nacido directamente de la pluma del profeta Isaías que predicó en Jerusalén en el siglo VIII a.C.

2º. Época Moderna. La aplicación de la crítica al libro de Isaías puso término a la concepción unitaria de 1-66. La tarea del análisis aisló, inicialmente, las tres secciones principales (1-39; 40-55; 56-66), para fragmentarlas después en múltiples poemas y textos en prosa. El trabajo de la síntesis, mediante procedimientos sincrónicos y diacrónicos, intentó otorgar un sentido unitario a 1-66. Pero, en general, la exégesis fragmentó el sentido unitario que los intérpretes antiguos conferían a la obra.

3º. Período Actual. El Congreso de Lovaina (1989) tomó el pulso y trazó pautas para la investigación de 1-66. Posteriormente los estudios isaianos se han orientado en cinco direcciones: Estudios sincrónicos, diacrónicos, intertextuales, históricos y textuales.

4º. Tres motivos han guiado la pauta de investigación en los últimos años: La comprensión de cada una de las secciones mayores del libro (1-30; 40-55; 56-66) insertadas en el conjunto de 1-66; la aparición de nuevos elementos históricos, literarios y teológicos en la investigación; y la creciente valoración del contenido metafórico junto a la importancia de la comprensión intertextual del libro.



COMENTARIO

CAPÍTULO 1

PRÓLOGO DEL LIBRO DE ISAÍAS 1,1-31

El título general del libro de Isaías aparece en 1,1: «Visión que tuvo Isaías, acerca de Judá y Jerusalén, en tiempo de Ozías, Jotán, Ajaz y Ezequías, reyes de Judá». Un comienzo semejante figura en 2,1: «Lo que vio Isaías, hijo de Amós, referente a Judá y Jerusalén». A tenor de la concomitancia de ambos encabezamientos, entendemos que 1,1-31 constituye el prólogo de toda la obra de Isaías (1-66), mientras que 2,1 encabeza dos secciones: los oráculos sobre Israel y Judá (2,1-50), y el denominado "libro del Emmanuel" (6,1 – 12,6).

El "prólogo" (1,1-31) y el "epílogo" (65-66) constituyen una inclusión literaria, pues abordan temas semejantes y confieren a la obra una textura compacta. La concomitancia entre "prólogo" y "epílogo" delata el planteamiento literario y teológico del libro. Aunque la obra isaiana procede de un largo proceso de gestación e incluye materiales de diferentes épocas, está ideada para ser entendida como una texto literario dotado de una orientación teológica precisa. El libro narra el proceso mediante el que el pueblo pecador llega a ser capaz de revelar ante todas las naciones la actuación salvadora de Yahvé en la historia humana. El libro de Isaías invita al lector a surcar sin miedo los mares que trasportan al ser humano hasta el puerto de la conversión: el hombre pecador se convierte, con la ayuda de Dios, en el testimonio de la actuación liberadora del Señor.

El "prólogo" refiere el abandono en que se encuentra Jerusalén: «vuestro país está desolado» (1,7). Relata la maldad de sus habitantes: «pueblo tarado por la culpa» (1,4). Y censura la falsedad del culto: «no sigáis trayendo oblaciones vanas» (1,13). Pero, a pesar de la perversidad de la ciudad, el "prólogo" pone de relieve la reconstrucción de

Jerusalén y le augura felicidad: «se te llamará Ciudad Justa, Villa Leal» (1,26). El "epílogo" (caps. 65-66) refleja también la mala conducta del pueblo: «un pueblo rebelde que sigue un camino equivocado» (65,2). Resalta el trasfondo engañoso de las manifestaciones religiosas: «se degüella una oveja, como quien desnuca un perro» (66,3). Pero, a pesar de la desidia del pueblo, anuncia también el renacimiento de Jerusalén: «congratulaos con Jerusalén, regocijaos por ella» (66,10); y anuncia la peregrinación de todos los pueblos hacia la Ciudad Santa: «vendrá todo el mundo a prosternarse ante mí, dice Yahvé» (66,23).

Debemos notar que el "epílogo" concluye con una invectiva contra los enemigos de Jerusalén: «verán los cadáveres de aquellos que se rebelaron contra mí; su gusano no morirá, su fuego no se apagará, y serán el asco de todo el mundo» (66,24). Por ese motivo, cuando los judíos concluyen en la sinagoga la lectura del libro de Isaías, leen de nuevo 66,23 para acabar la proclamación de la palabra escuchando el eco de la victoria del plan de Dios.

El contenido del "prólogo" y el "epílogo" establecen el objetivo teológico del libro de Isaías. El "prólogo" describe, preferentemente, la vida del pueblo sometido a la esclavitud del pecado. El "epílogo" comenta, básicamente, el triunfo del plan de Dios a favor de su pueblo. El "prólogo" relata la desidia de la nación, mientras el "epílogo" dibuja el aspecto del pueblo trasformado. El libro de Isaías muestra cómo la palabra de Dios, a través de la voz del profeta, transforma al pueblo deshecho por el pecado en la nación capaz de atraer a todas las gentes hacia la casa de Yahvé. El libro de Isaías describe la senda de la conversión: el pueblo pecador aparecerá ante todas las gentes como la nación que proclama la gloria de Dios.

TÍTULO (1,1)

1Visión que tuvo Isaías*, hijo de Amós, *acerca* de Judá y Jerusalén en tiempo de Ozías, Jotán, Ajaz y Ezequías, reyes de Judá.

El título del libro presenta el conjunto de 1-66 como la visión que tuvo Isaías sobre Judá y Jerusalén. La mención de la ciudad (Jerusalén) y de la región (Judá) no deben entenderse sólo desde la perspectiva geográfica. Representan a todo el pueblo elegido a quien el Señor dirige su mensaje por mediación del profeta. La mención de

los reyes Ozías, Jotán, Ajaz y Ezequías sitúa cronológicamente la misión de Isaías. Aunque los historiadores discutan la duración concreta del reinado de estos monarcas (Ozías: 781-740 a.C.; Jotán: 740-736 a.C.; Ajaz: 735-716 a.C.; Ezequías: 716-687 a.C.), la intención del autor del texto isaiano es clara: desea situar en el marco de la historia la revelación de Dios al profeta. El esfuerzo por establecer las coordenadas espaciales y temporales donde se desenvuelve el mensaje profético, muestra que la palabra de Dios no deambula por espacios etéreos; se concreta en el ámbito geográfico y cronológico de la vida humana. Yahvé es el Dios de Israel porque interviene de forma concreta en la vida social y personal de su pueblo. Yahvé es el Dios de Israel porque actúa en la historia para redimir a su pueblo. También el NT, siguiendo la tradición profética, sitúa el advenimiento de Jesús en el marco de la geografía y la historia: «Jesús nació en Belén de Judea en tiempos del rey Herodes» (Mt 2,1).

Un título semejante al que encabeza el libro de Isaías (1,1) figura al comienzo de la serie de oráculos sobre Judá y Jerusalén (2,1); pero, en ese caso, el título alude al contenido de los caps. 2-12, y no a la globalidad de 1-66. El orden de las palabras *Judá y Jerusalén* presente en 1,1 caracteriza la época del Segundo Templo (2 Cro 11,14; 20,17; 24,6.8; Esd 9,9; 10,7), y sugiere que el título fue añadido en dicha época para encabezar el conjunto del libro. Ese dato delata que el libro de Isaías no es un amasijo de textos, sino una obra compuesta con precisión para propiciar la conversión de Israel, y también para alentar la conversión del lector que se acerca al texto desde la perspectiva creyente.

El nombre “Isaías”, en hebreo *y^{e}šaʿyāhû*, significa: “Yahvé otorgará la salvación”. El apelativo Isaías lo reciben tres personajes asociados al Templo (1 Cro 3,21; 25,3.15; Esd 8,7; Ne 11,7). El nombre del padre de Isaías es Amós, apocorístico de Amasías, nombre coincidente con la designación de Amasías, rey de Judá (2 R 14,1-22). Quizá por eso la tradición judía asoció a Isaías con la familia real (*b. Meg. 10b; Lev. Rab 6,6*) y con el Templo (6,1-13). Pero, aunque el libro destaque la relación de Isaías con Ajaz (7,1-9) y Ezequías (36-39), y describa el momento de su vocación en el Templo (6,1-13), no vincula con lazos de parentesco al profeta con la familia real ni con el sacerdocio. Sin embargo, es importante tener en cuenta la fluidez de relaciones que mantiene Isaías con el templo (6,1-13) y con la corte (7,1-9; 36-39).

La palabra "visión" (hebreo *ḥāzôn*) debe interpretarse como la revelación de Dios comunicada a Isaías. La revelación probará a lo largo de 1-66 la certeza de la actuación salvadora de Dios en la historia, confrontándola con la incapacidad de actuación que define la identidad de los ídolos. La revelación divina nunca es etérea; tiene lugar en un territorio concreto (Judá y Jerusalén) durante un tiempo preciso (reinado de Ozías, Jotán, Ajaz y Ezequías), y emerge de labios humanos (el profeta Isaías del siglo VIII a.C.). Sin embargo, los discípulos del profeta desarrollarán la palabra de Isaías. La releerán en circunstancias diversas y añadirán tradiciones y comentarios personales, hasta que la obra quedó culminada durante la época del Segundo Templo. al final del período persa o comienzos del helenístico, recibirá la redacción final y el título que la encabeza.

CONTRA EL PUEBLO INGRATO (1,2-3)

2 Oíd, cielos; escucha, tierra,
que habla Yahvé:
"Crié hijos y *los* saqué adelante,
***pero* se rebelaron contra mí.**
3 Conoce el buey a su dueño,
y el asno el pesebre de su amo;
pero Israel no conoce,
mi pueblo no discierne".

Yahvé deplora el comportamiento de su pueblo ante la creación entera. Mediante las palabras "oíd" y "escucha", invita al cielo y a la tierra a observar la conducta del pueblo. La convocatoria del cielo y la tierra en el pleito de Dios contra su pueblo aparece a menudo en la Escritura (Dt 4,26; 32,5-6.10; Mi 1,2). ¿Qué sentido tiene la convocatoria? El Génesis refiere el modo en que Dios creó el cielo y la tierra (Gn 1,1-2,3), y cómo el Señor, de forma especial, confió al ser humano el dominio sobre la tierra (Gn 1,28).

Sin embargo, el hombre, en lugar de dominar la tierra que le fue confiada, se dejó dominar por ella. Como advertía el Deuteronomio, el poder ha convertido al hombre en un ser arrogante (Dt 8,14), y la soberbia humana ha llenado Judá de injusticia (1,4-9) e idolatría (1,29-31). Por eso, el cosmos que debía ser gobernado por el hombre,

actúa ahora de testigo a favor de Dios y en contra de la maldad humana: el hombre ha utilizado a las criaturas para cometer injusticias, y ahora las mismas criaturas denuncian ante Dios la maldad del ser humano. Los términos "oíd" "y escuchad" aparecen a menudo en la obra de Isaías (1,10; 28,23; 32,9; 42,23; 51,4; 64,3) y en otros textos (Gn 4,23; Nm 23,18; Jd 5,3; Jr 13,15; Sal 5,1-2). Gn 4,23, por ejemplo, contiene el lamento de Lámec por haber matado a un hombre y a un muchacho. En ese sentido, las voces "oíd" y "escuchad" en 1,2 expresan plásticamente el desgarro del corazón divino al contemplar la maldad de su pueblo.

Los términos "cielo" y "tierra", junto al matiz dolorista de "oíd" y "escuchad" (1,2), evoca Dt 4,26: «Dice Dios: Pongo hoy por testigos contra vosotros al cielo y a la tierra de que desapareceréis rápidamente de esta tierra [la tierra prometida] que vais a tomar en posesión al pasar el Jordán». El contexto de Dt 4,26 refiere las consecuencias que conllevará para el pueblo la ruptura de la alianza con Yahvé. Aunque el Deuteronomio narra episodios concernientes a la travesía del pueblo hebreo por el desierto tras ser liberado de la esclavitud de Egipto, fue escrito en Jerusalén y esbozó la plataforma teológica que permitió la reforma llevada a cabo por el rey Josías (640-609 a.C.). En ese sentido, el Deuteronomio conmina a los hebreos que viven en Jerusalén a guardar la alianza establecida con Dios, y les advierte de la desgracia que se cernirá sobre ellos si incumplen las exigencias del pacto. Pero, desde la perspectiva literaria, el Deuteronomio envuelve su exigencia y advertencia en el lenguaje metafórico de la travesía del desierto. La referencia al Deuteronomio contenida en 1,2 delata que el pecado recriminado por Dios a su pueblo consiste en la ruptura de la alianza. El pueblo se ha *rebelado*, pues no *conoce* a Dios ni *discierne* la senda del bien (cf. Ba 4,8).

La ruptura de la alianza establece entre Yahvé y su pueblo una distancia enorme, reflejada en el uso de las imágenes (de corte sapiencial) del buey y el asno. Ambos animales conocen a su dueño y saben muy bien por dónde se va al pesebre, pero el pueblo desconoce al Señor e ignora sus caminos. La ruptura del pacto con Yahvé incapacita al ser humano para someter y dominar la tierra (cf. Gn 1,28), y le convierte en un ser más incapaz para acatar los preceptos divinos que el buey y el asno para desarrollar la vida que le ha encomendado la naturaleza. La tradición cristiana ha reconocido en el buey y el asno

el prototipo de los animales fieles; en ese sentido, el arte pesebrista sitúa en la cueva donde nace Jesús un buey y una mula, como símbolo de los pobres y humildes que reconocen al Señor, frente a la desidia de los posaderos que lo rechazan y de los malvados como Herodes que lo persiguen. La profecía de Jeremías también recurre al ejemplo de los animales para señalar la mala conducta del pueblo: las aves respetan el tiempo de las migraciones, pero el pueblo ignora los designios de Yahvé (Jr 8,7).

A pesar de la desidia humana y la perversidad del pueblo, Yahvé sigue reconociéndolo como *"mi pueblo"* (1,5); y de ahí nace para el pueblo un atisbo de esperanza. En el conjunto del libro de Isaías, la amenaza divina no pretende aniquilar a Israel; desea provocar su conversión para que manifieste ante las naciones la gloria de Dios.

Requisitoria y advertencia contra Judá (1,4-9)

4 ¡Ay, gente pecadora,
pueblo tarado *por la* culpa,
semilla de malvados, hijos de perdición!
Han dejado a Yahvé,
han despreciado al Santo de Israel
le han dado la espalda.
5 ¿Dónde golpearos ya,
si seguís contumaces?
La cabeza está enferma
y *el corazón* doliente.
6 *Desde* la planta del pie a la cabeza
no hay *nada sano:*
golpes, magulladuras, heridas *sangrantes;*
ni cerradas, ni vendadas,
ni *aliviadas* con aceite.
7 Vuestro *país está desolado,*
vuestras ciudades *incendiadas;*
vuestra *tierra es devorada por* los extranjeros
en vuestra presencia.
Está desolada, como si la destrucción
hubiera sido perpetrada por extranjeros*

[8] La hija de Sión ha quedado como cobertizo en viña,
como *choza* en pepinar,
como ciudad sitiada.
[9] *Si* Yahvé Sebaot no *nos hubiera dejado un resto*
minúsculo seríamos como Sodoma,
y a Gomorra nos pareceríamos.

V. 7 «Destrucción... perpetrada por extranjeros»; otros: «cuando Sodoma fue arrasada». La palabra hebrea traducida como "destrucción" se aplica al castigo de Sodoma y Gomorra (1,9.10; 3,9). Por ese motivo, se corrige generalmente "extranjeros" (*zārîm*) por "Sodoma" (*s*ᵉ*dōm*); pero el texto hebreo y las versiones antiguas no apoyan el cambio.

El contenido de 1,4-9 expone que el castigo acontece porque la nación ha despreciado a Yahvé, el Santo de Israel. La interjección "¡Ay!", que encabeza el poema, constituye el grito desazonado de Yahvé al comparar la grandeza a la que la nación había sido llamada (Jos 24) con el deambular lánguido y pecador en que se desenvuelve la existencia de la nación (1,4-9). El Levítico explicita el mandamiento que orienta la conducta moral del pueblo: «Sed santos, porque yo, Yahvé, vuestro Dios, soy santo» (Lv 19,2). La nación ha dejado de buscar la santidad de Dios para someterse a la perversidad de los ídolos. Aludiendo a las palabras de Jeremías, el pueblo «ha dejado a Yahvé, manantial de aguas vivas, para hacerse cisternas agrietadas que no retienen el agua» (Jr 2,13). El manantial de aguas vivas es Yahvé, mientras que las cisternas agrietadas definen la inutilidad de los ídolos.

La situación pecadora del pueblo (1,5-6; cf. 30,9) aparece descrita con las características de un enfermo. La cabeza, centro de la capacidad de pensar y regir, hace referencia a los gobernantes enfermos. El corazón, lugar privilegiado para la relación personal entre Dios y el hombre, representa a los sacerdotes dolientes. La locución «desde la planta del pie a la cabeza» (1,6) denota a la totalidad del pueblo. El libro del Levítico muestra cómo en algunos casos el enfermo era declarado impuro (Lv 12-16): quien era considerado impuro se hacía incapaz de mantener una relación cultual con Yahvé. El pecado del pueblo es tan flagrante que bloquea incluso la relación con Dios. Además, el país aparece devastado y devorado por extranjeros. La referencia a los extranjeros alude a la magnitud del desastre. Si los destructores hubieran sido israelitas

habrían respetado lo mejor de su patria; pero, al comportarse como extranjeros, no sienten ternura por el país y lo arrasan todo.

La desgracia del pueblo procede de su propia descomposición social y humana. Los reyes de Judá precipitaron la ruina del pueblo: Ozías mantuvo los santuarios idolátricos (2 Re 15,3-4); lo mismo hizo Jotán (2 Re 16,35). Ajaz, por su parte, sometió el país a las exigencias tributarias de Teglatfalasar (2 Re 16,8). Pero el autor del texto de Isaías, consciente de la capacidad de Yahvé para intervenir en la historia, realiza una lectura creyente de la realidad. Percibe la desgracia de Israel como resultado de la intervención de Dios contra la nación obstinada (cf. Lv 26,14-33; Am 4,6-12; Jr 5,3). Al autor del texto no le falta razón, pues se atiene a la advertencia del Deuteronomio: «Yahvé tu Dios te introduce en una tierra buena... donde no carecerás de nada... pero si llegas a olvidarte de Yahvé, si sigues a otros dioses... yo certifico hoy contra vosotros que pereceréis» (Dt 8).

Judá olvidó a Yahvé y sirvió a los dioses aposentados en los santuarios idolátricos. Servir a un ídolo no consiste en adorar una imagen, sino en ambicionar lo que oculta la imagen falaz. En ese sentido, el hecho de adorar al sol, el astro rey, significa perseguir el poder. Adorar la luna, la luminaria que cambia de cara cada día, implica ambicionar la falsedad, el deseo de aparentar ante los demás aquello que no somos. Adorar las estrellas, el innumerable ejército celeste, denota el afán de poseer riquezas incontables. Los moradores de Judá, en lugar de observar las normas de la alianza (cf. Ex 20,1-17; Dt 5,6-22), persiguieron la ambición, practicaron la crueldad contra los pobres y buscaron el favor de los ídolos. Por eso les alcanza ahora el dolor provocado por el propio pecado. No hay nadie que consuele al pueblo herido, y Dios no sabe ya dónde golpearle para apercibirle de su mala conducta: «¿Dónde golpearos ya, si seguís contumaces?» (1,5).

El poema equipara el castigo del pueblo con la destrucción de Sodoma y Gomorra (1,9; cf. Gn 18,16-33), pero existen dos diferencias importantes representadas por los denominativos «hija de Sión» y «resto fiel». Veámoslo.

En primer lugar, el sustantivo "Sión" es el nombre topográfico de la colina sudeste de Jerusalén, donde se asentaba la ciudad de los jebuseos, conquistada por David y convertida en la "Ciudad de David" (2 S 5,9). En tiempos posteriores, el sustantivo "Sión" pasó a denominar la montaña del templo y también toda la ciudad de Jerusalén

y su población (cf. Sal 48,13; Am 6,1). El denominativo «hija de Sión» designaba también a la ciudad de Jerusalén (10,32; cf. 16,1) o a su población (32,22; cf. So 3,14; Lm 4,22). La hija de Sión, la ciudad de Jerusalén, aunque haya devenido frágil como el cobertizo y la choza, y sobreviva como ciudad sitiada, continua existiendo, mientras que Sodoma y Gomorra fueron destruidas (Gn 18,16-33; 19,1-29).

En segundo término, permanece vivo en la ciudad el «resto fiel», cuando en Sodoma no se hallaron siquiera diez justos (cf. Gn 17,32). El término "resto" define a quienes permanecen fieles al Señor en la Ciudad Santa (cf. 4,3). A pesar de la desobediencia de la nación, el Señor no destruye a su pueblo; permite que en Jerusalén subsista un resto fiel. La carta a los Romanos recupera el tema del resto fiel y la alusión a Sodoma y Gomorra (1,9; Rm 9,29); pues la palabra que Dios dirigió a su pueblo no se ha frustrado gracias a la permanencia de un resto fiel a la alianza. En definitiva, 1,4-9 expone la desgracia que asola Sión, pero destaca cómo, a pesar del desastre, subsiste en Jerusalén un resto fiel al Señor.

Algunos autores sitúan el oráculo durante el terremoto acontecido en tiempos de Ozías (781-740 a.C.; Am 1,1; Za 14,5). Otros sostienen que la desgracia alude a las consecuencias de la guerra siro-efrainita (734-733 a.C.; cf. 7,14; 2 R 16,5-9) o del asedio de Senaquerib contra Jerusalén (701 a.C.; cf. caps. 36-37; 2 R 18-20). La alusión a la ciudad asolada y al resto minúsculo podría referirse también a los fieles del Señor que habían regresado a Jerusalén después el exilio (538-520 a.C.; cf. Esd 3,12-13) o a la situación de la Ciudad Santa tras su devastación por las huestes de Nabucodonosor (597.587 a.C.; 2 R 23,31-25,26). En nuestra opinión, puede tratarse de una referencia al terremoto, releída después a la luz de la guerra siro-efraimita, al asedio de Senaquerib y la devastación de Nabucodonosor. De todos modos, durante el período persa tuvo lugar una relectura global de los textos aplicada a la situación postexílica de Jerusalén.

La ciudad no aparecería devastada sólo desde la óptica urbanística, ni la población reducida sólo estadísticamente, sino que tanto la ciudad como el pueblo estarían menguados, sobre todo en lo que respecta a la confianza en Yahvé. Sin embargo, en el seno de la incertidumbre del postexilio, el resto fiel aseguraría la presencia del pueblo creyente en el seno de Sión. En síntesis, 1,4-9 describe el pecado del pueblo, pero afirma cómo en el corazón de la nación atenazada por el pecado late la presencia de un resto fiel que augura la salvación.

CONTRA LA HIPOCRESÍA (1,10-20)

10 Oíd *la* palabra de Yahvé, *jefes* de Sodoma;
escucha *la* instrucción de nuestro Dios,
pueblo de Gomorra.
11 *¿Qué me importan* vuestros *incontables* sacrificios?
–dice Yahvé-
Estoy harto de holocaustos de carneros,
de sebo de cebones;
la sangre de novillos y machos cabríos
no me agrada.
12 Cuando venís a presentaros ante mí,
¿quién exige algo de vuestras manos?
*¡Pisoteáis mis atrios!**
13 No sigáis trayendo oblaciones vanas:
el humo del incienso me resulta detestable.
Novilunio, sábado, *asamblea*:
no tolero *la* falsedad, *aunque sea con* solemnidad.
14 *Aborrezco* vuestros novilunios y solemnidades:
son una carga que estoy cansado de llevar.
15 Cuando extendéis vuestras *manos*,
me tapo los ojos *para* no veros;
aunque menudeéis la plegaria, no os oigo.
Vuestras manos están llenas de sangre:
16 lavaos, limpiaos,
apartad de mi vista vuestras fechorías;
dejad de hacer el mal,
17 aprended a hacer el bien;
buscad *la justicia*,
otorgad al oprimido* *sus derechos*;
haced justicia al huérfano,
abogad por la viuda.

18 Venid, pues, y disputemos
–dice Yahvé–:
Aunque fuesen vuestros pecados como la grana,
blanquearán *como* la nieve;
aunque fuesen rojos como el carmesí,
quedarán *como* la lana.

19 **Si aceptáis obedecer,**
comeréis lo bueno de la tierra.
20 **Pero si *os oponéis y os rebeláis*,**
seréis devorados por la espada.
–Ha hablado la boca de Yahvé–

V. 12 Alternativas: «Nadie os pide que vengáis ante mí a pisotear mi templo»; «Cuando venís a presentaros ante mí, ¿quién ha reclamado de vosotros hollar mis atrios?»; «Cuando entráis a visitarme y pisáis mis atrios, ¿quién exige algo de vuestras manos?».

V. 13 Griego: «no tolero ayuno ni festival».

V. 17 Leemos "oprimido".

El Señor, a través de la voz del profeta, denuncia la hipocresía de los príncipes de Sodoma (metáfora de los gobernantes de Jerusalén) y la falsedad del pueblo de Gomorra (símbolo de los israelitas infieles). La analogía entre la perversidad humana y la corrupción de Sodoma y Gomorra figura ya en el Cántico de Moisés (cf. Dt 32,32). La comparación de la conducta de Judá con el comportamiento de Sodoma y Gomorra es grave por dos motivos. Por una parte, Sodoma y Gomorra constituyen dentro del AT el paradigma de la perversión. Por otra, la única posibilidad de salvación que tienen los justos de Sodoma, concretamente Lot y su familia, estriba en abandonar la villa pecadora (cf. Gn 18-19). La referencia a Jerusalén tras el apelativo de Sodoma y Gomorra destaca la depravación de la Ciudad Santa y la inminencia de su castigo; pero también esconde, subrepticiamente, la pervivencia del resto fiel: del mismo modo que la familia de Lot sobrevivió al desastre de Sodoma (cf. Gn 19,30-38), un resto fiel podrá sobrevivir a la debacle de Jerusalén (cf. 4,3).

La palabra profética amonesta al pueblo contra la falsedad del culto que practica. Las advertencias contra la hipocresía cultual de la nación son una constante de la profecía (cf. Is 29,13-14; Jr 4,12; Mi 3,4; Am 5,21-27). El libro del Levítico describe el complejo ritual del Templo (Lv 1-7: ritual de sacrificios; Lv 8-10: investidura de los sacerdotes; Lv 11-16: reglas de pureza e impureza; Lv 17-26: Ley de Santidad; Lv 27: aranceles y tasaciones). Pero, entre la maraña de reglas cultuales, el Levítico presenta elevadas exigencias éticas: «No hurtaréis, no mentiréis, no os engañaréis unos a otros» (Lv 19,11); «amarás a tu prójimo como a ti mismo» (Lv 19,18). El pueblo quizá cumpliera las normas

cultuales guardando el sábado y el novilunio, y ofreciendo holocaustos. El holocausto implicaba el sacrificio de un animal y su posterior cremación sobre el altar, acompañado de incienso; según la mentalidad antigua, dicho sacrificio desprendía un aroma agradable a Dios.

El pueblo guardaba las normas rituales del Levítico, pero olvidaba las exigencias morales; y tal actitud convertía las ceremonias en una representación teatral, sin ninguna implicación concreta en la vida ordinaria. El Señor no tolera la falsedad del culto, por eso censura la liturgia vacía como un simple patear los atrios del templo (1,12). Miqueas, el contemporáneo de Isaías, refuta también el engaño del culto vacío e indica la única exigencia de Dios: «Se te ha hecho saber, hombre, lo que es bueno, lo que Yahvé quiere de ti: tan sólo respetar el derecho, amar la lealtad y proceder humildemente con tu Dios» (Mi 6,8). También el evangelio de Mateo tomará las palabras de Isaías para ilustrar el modo en que Jesús arremete contra los fariseos, maestros en el cumplimiento de las minucias cultuales y expertos en el olvido de la misericordia (Mt 15,1-9).

Yahvé no se limita a rechazar el culto mendaz, sino que amonesta al pueblo llamándolo a la conversión. La instrucción divina (*tôrâ*; 1,10) no pretende la destrucción de los pecadores, sino encauzarles por la senda del bien (cf. Am 5, 14-15). La instrucción rechaza la vanidad y la falsedad del culto en todos sus ámbitos. ¿De dónde procede la vanidad del culto? La palabra "vano" (1,13) traduce el término hebreo *'āwen*, relacionado con la idolatría: «los ídolos son vanos» (41,29). El culto es vano, falso, porque, aunque se dirija a Yahvé, está ennegrecido por la idolatría. La idolatría consiste en el olvido de Yahvé manifestado en el ejercicio de la injusticia contra el oprimido, la viuda y el huérfano (1,16-17). El huérfano y la viuda constituyen el arquetipo de los pobres protegidos por la Ley (cf. Ex 22,21-22; Dt 10,8; 14,29; 27,19), defendidos por los profetas (cf. Jr 7,6; 22,3) contra la iniquidad de los opresores pudientes (cf. Is 1,23; 9,16; Jr 49,10-11; Ez 22,7). El término "oprimido" delata diversos colectivos marginales, como pobres, esclavos, enfermos e inmigrantes, en favor de los cuales la legislación israelita exigía la práctica de la misericordia (cf. Lv 19,9-10) y establecía el año sabático y el año jubilar para poner fin a la penuria de los débiles (cf. Ex 23,10-11; Lv 25; Dt 15,1-11). La misericordia debe manifestarse en la opción por los pobres, de lo contrario se reduce a piedad vacía.

El comportamiento idolátrico hace aborrecible cualquier liturgia; por eso, el Señor aparta la mirada y cierra los oídos a la fingida plegaria del pueblo. Sin embargo, la profecía no se agota en la condena; invita al pueblo a la conversión: «lavaos, limpiaos... dejad de hacer el mal... buscad la justicia» (1,16-17; cf. Am 5,14-15). Las voces "lavarse" y "limpiarse" no aluden a la purificación externa que precede a los actos de culto; indican más bien la purificación moral.

Los dirigentes tienen las manos manchadas de sangre (1,16). La voz profética exige limpiar la sangre que tiñe las manos, es decir, dejar de matar y violentar al prójimo. Sólo quien decide huir de la maldad es capaz de acercarse a la bondad del Dios de la ternura. Arrepentirse del mal, lavarse las manos, no es suficiente; quien desea recorrer la senda de Dios debe obrar el bien, defender al oprimido y proteger al huérfano y a la viuda (1,17). En definitiva, debe buscar "lo justo" (1,17), la única ruta que conduce al regazo de Dios. El término hebreo traducido por "lo justo" (*mišpāṭ*) implica la decisión humana de restaurar, con la ayuda de Dios, el orden dispuesto por Yahvé en el cosmos. Cuando el Señor contempló el universo nacido de su decisión creadora, vio que «todo estaba muy bien» (Gn 1,31). Trabajar por la justicia supone comprometer la propia vida para que la creación "esté muy bien", para que refleje la armonía establecida por el Señor.

La voz profética invita al pueblo a convertirse. Le conmina a confrontar su vida social y personal con el proyecto divino. La invectiva divina para que el pueblo se convierta aparece entre dos locuciones: "dice Yahvé" (1,11) y "dice Yahvé" (1,20). Por tanto, el contenido de 1,11-20 relata las actitudes que el pueblo debe rechazar para iniciar el camino de la conversión. La nación debe abandonar el culto vacío, rechazar la injusticia manifestada en el despotismo contra pobres, viudas y huérfanos, y evidentemente debe dejar de obrar cualquier tipo de injusticia. La frase «venid, pues, y disputemos» (1,18) refleja con fuerza la exigencia divina de que el pueblo abandone la idolatría y se decida a servir al Señor, pues la expresión refleja las disputas entre Yahvé y los ídolos (cf. 43,26). En definitiva, cualquier pecado constituye un aspecto de la idolatría, pues el pecado implica eliminar la libertad que nos regala el Dios de la vida, para someter nuestra existencia al terror de los ídolos de muerte.

El Señor exige la conversión al pueblo. El pecado de la nación aparece descrito bajo el símbolo de la grana y el carmesí. Ambas metá-

foras aluden al color rojo del pecado (1,18), lo cual vincula las faltas a los crímenes acompañados de derramamiento de sangre (1,15). El pecado no se ciñe a las faltas cultuales; abraza la sangre derramada en la opresión de los pobres. Ciertamente el perdón procede de la iniciativa divina (cf. Ex 34,6-7; Os 11,8-9; Sal 32,1), pero no es un gesto mágico; requiere el arrepentimiento (57,15) y la conversión sincera (cf. Jr 31,18).

El arrepentimiento y la conversión estriban en el cumplimiento de los preceptos divinos (cf. Dt 28,1-14.15-45). Por eso, 1,19-20 expresa el perdón otorgado por Dios a su pueblo en clave condicional: «Si aceptáis obedecer, comeréis lo bueno de la tierra... si os oponéis seréis devorados por la espada». La voz profética es muy clara: la regeneración del pueblo estriba en su conversión. Yahvé demanda a la nación el reconocimiento de sus pecados y el arrepentimiento; exige un corazón abierto para derramar en él su perdón. El perdón divino posibilita el renacimiento de la nación como pueblo de Dios; y en ese sentido inaugura la era mesiánica (cf. Jr 31,31; Ez 36,25-26), es decir, posibilita el desarrollo humano y social a tenor de las directrices divinas. En ese sentido, Jesús pondrá en práctica el perdón como evidencia de que con su persona ha comenzado la era mesiánica (cf. Mc 2,5-11), la etapa en que el mundo puede regirse con el criterio de Dios, con el amor y la gratuidad.

Debemos notar que la cláusula condicional "si aceptáis" es análoga a la admonición dirigida por Dios a su pueblo antes de penetrar en la Tierra Prometida (cf. Lv 26,3-12; Dt 28,1-14). Igualmente la locución condicional "si os oponéis" evoca la advertencia divina a su pueblo antes de poseer la tierra de promisión (cf. Lv 26,14-39; Dt 28,15-45). Esas referencias indican que Israel sólo poseerá el país que mana leche y miel cuando establezca en su tierra la justicia, o sea, cuando en el país impere el orden deseado por Dios y desaparezca el caos nacido da la idolatría y manifestado por la injusticia.

El pasaje (1,10-20) concluye con una rúbrica solemne: «Ha hblado la boca de Yahvé» (1,20). La boca de Dios constituye la definición metafórica del profeta (40,5; 58,14; cf. Mi 4,4), pues él es quien habla al pueblo en nombre de Dios (1,7). La hondura de la rúbrica recalca la importancia del oráculo y subraya la urgencia de la conversión.

Lamentación por Jerusalén (1,21-28)

21 ¡Cómo se ha *convertido en* adúltera la villa leal!
La justicia *colmaba* Sión,
la equidad moraba en *su seno*;
¡pero ahora *no hay sino* asesinos!
22 Tu plata *se ha vuelto* escoria;
tu bebida se ha aguado.
23 Tus jefes, *corruptos*
y aliados con bandidos,
aman el soborno
y *persigue*n regalos.
No hacen justicia al huérfano,
ni atienden el pleito de la viuda.

24 Por eso,
–oráculo del Señor Yahvé Sebaot,
el Fuerte de Israel-:
¡Ay! Voy a desquitarme de mis *adversarios*,
voy a vengarme de mis enemigos.
25 Voy a *girar* mi mano contra ti
y purificaré al crisol tu escoria*,
hasta quitar toda tu ganga.
26 *Convertiré* a tus jueces como eran al principio*,
y a tus consejeros como antaño.
Después de eso se te llamara Ciudad *Justa*,
Villa Leal.
27 Sión será rescatada por la *rectitud*,
y sus cautivos por la justicia.
28 *Los* rebeldes y *los* pecadores *verán su ruina*,
y *perecerán* los desertores de Yahvé.

V. 21 En el TM no aparece “Sión”; su presencia se deduce del pronombre que figura en el hebreo. Sión aparece en los LXX, pero no en la Vulgata.

V. 25 El término “crisol” podría entenderse como “lejía”: «y purificaré como la lejía tu escoria». Sin embargo, la palabra “crisol” se adecua al sentido del texto.

V. 26 «Convertiré a tus jueces...». Para algunos comentaristas, esta sentencia indica la decisión divina de rechazar la monarquía corrupta, para devolver el país al antiguo sistema tribal regido por los jueces.

El pasaje anterior ha relatado la necesidad de conversión que apremia a Jerusalén y ha rememorado los discursos de Yahvé al pueblo peregrino hacia la Tierra Prometida, a fin de exponer de manera condicional la renovación de la alianza (1,18-20). Ahora la voz profética arremete contra la iniquidad de Sión (1,21-26a), pero con la intención de ensalzar el deseo divino de convertir la Ciudad Pecadora en Villa Leal (1,26b.27-28). El poema se divide en tres secciones: 1,21-23; 24-26; 27-28.

La primera sección (1,21-23) constituye desde la perspectiva literaria una *qînâ* que adopta un ritmo poético asimétrico. Este término hebreo puede traducirse por "lamentación" o "endecha". La voz profética lamenta la descomposición de Jerusalén: la Villa Leal se ha convertido en adúltera. El término "leal" procede de la raíz *'mn* que aparece en pasajes cruciales, como 7,9, donde Isaías dice al rey Ajaz: «Si no os afirmáis (*'mn*) en mí no subsistiréis (*'mn*)»". La ciudad es leal cuando permanece fiel a los designios divinos. Jerusalén subsistirá mientras deposite su confianza en el Señor: la locución "Villa Leal" denota a la ciudad que deposita su confianza en Yahvé. Antaño la Ciudad Santa fue la Villa Leal, que se sentía sostenida en las manos de Dios; pero ahora, tal como relata 1,10-20, se ha convertido en una ciudad cultualmente hipócrita y moralmente manchada de sangre.

Jerusalén ha cometido adulterio: ha abandonado la fidelidad debida al Señor para lanzarse en brazos de los ídolos. El adulterio de la Ciudad Santa ha trocado la equidad y la justicia en un cúmulo de asesinatos (1,21). Como decíamos antes, el término "justicia" (*mišpāṭ*) describe la pervivencia del orden deseado por Dios en la convivencia humana. Cuando la humanidad vive la justicia refleja la santidad divina (cf. Lv 19,2). La palabra "equidad" (*ṣ*[e]*dāqâ*) denota las relaciones armónicas que engendran paz y bienestar en el seno de la comunidad. Las relaciones armónicas no proceden del azar; nacen de la igualdad social y de la preocupación porque los pobres salgan de la postración (cf. Am 5,24; 6,12; Mi 3,1.8-9; Is 5,7.16; 10,2).

El adulterio de Jerusalén, su desposorio con los ídolos y el abandono del Señor han trocado las relaciones engendradoras de vida, caracterizadas por la equidad y la justicia, en vínculos de muerte representados por incontables asesinatos. El adulterio describe simbólicamente la realidad perversa de la ciudad, pues la referencia al adulterio denuncia la apropiación por parte de los poderosos (jefes)

de los bienes de los pobres (huérfano, viuda); y muestra cómo la rectitud y la justicia han desaparecido de Sión. La voz profética expresa poéticamente la ausencia de rectitud y justicia: la plata se ha trocado en escoria; mientras que Jerusalén, la Villa Leal, se ha convertido en adúltera.

La segunda sección (1,24-26) presenta la decisión divina de trasformar a la Ciudad Adúltera en Villa Leal. La fuerza de la actuación divina aparece resaltada mediante los tres títulos con que el texto destaca la presencia de Yahvé: Señor, Sebaot (1,24), el Fuerte de Israel (1,24). Veamos el significado de los títulos divinos.

Por una parte, Yahvé es reconocido como "Señor": el sustantivo hebreo traducido aquí por "Señor" (*'ādôn*) va precedido del artículo determinado "el", aludiendo de ese modo al señorío de Yahvé sobre el devenir humano. El título "Señor" aparece ya en textos fenicios, a través de los cuales pasó a utilizarse en el ambiente cultual del Templo de Jerusalén. De ahí su presencia en algunos nombres propios: Adonibézec, Adonisedec y Adonías. El título comenzó estableciendo las relaciones entre Israel y Yahvé: el pueblo es el siervo del Señor. Pero, con el paso del tiempo, el denominativo "Señor", aplicado a Yahvé, pasó a indicar el señorío divino sobre el Cosmos y la Historia.

El apelativo "Sebaot" ([*yhwh*] *ṣ*^{e}*bā'ôt*) proviene de la liturgia del templo jerosolimitano (3,15; 10,23-24; 19,4; 22,5.12.14-15). La voz "Sebaot" significa literalmente "ejércitos", y se refería en tiempos antiguos al conjunto de los astros a los que se atribuían poderes divinos (cf. 2 R 21,3). La asignación a Yahvé del calificativo "Sebaot" refería su dominio sobre los astros, el ejército de los cielos; pero, con el paso del tiempo, paso a indicar el poder absoluto de Yahvé para dirigir el decurso de la historia. Del mismo modo que un general orienta el sentido de una batalla, Yahvé detenta el poder para dirigir el curso de la historia.

El tercer título, "el Fuerte de Israel" (Is 49,26; 60,16; cf. Gn 49,24; Sal 132,2.5) parece tener su origen en el Reino del Norte, quizá para desmitologizar el culto a Yahvé simbolizado bajo la figura de un toro en el templo de Betel. Desde la óptica poética, el apelativo divino muestra cómo Yahvé es el protector y el defensor de su pueblo ante cualquier adversidad. La presencia de los tres títulos divinos destaca cómo Yahvé arremete con toda su energía contra la corrupción de Jerusalén para separar la ganga del metal, es decir, para desposeer a los prepotentes (ganga) y establecer jueces dignos (metal).

La reforma de la Ciudad Santa comienza con el cambio de jefes, pues de la forma en que éstos ejerzan la justicia dependerá el bienestar del pueblo. La ciudad trasformada se denominará “Ciudad Justa” y “Villa Leal”. El adjetivo castellano “justa” traduce la voz hebrea *ṣedeq*, que denota, como decíamos antes, las relaciones armónicas en el seno comunitario; por su parte, la voz “leal” traduce la raíz *'mn*, que muestra cómo la ciudad deposita su confianza en la promesa inquebrantable de Yahvé.

La Villa adúltera se convertirá en la Esposa leal del Señor (1,26; 54,1-55,5). El adulterio constituye la metáfora con que los profetas describen el abandono de Dios por parte del pueblo y el apego de la nación a la idolatría (cf. Os 1-3; Jr 3,6-13; Ez 16.23). Quizá el ejemplo más hermoso aparezca en el libro de Oseas. El profeta Oseas, símbolo de la bondad de Dios, contrae matrimonio con Gómer, metáfora del pueblo pecador. A pesar de la ternura del profeta hacia su esposa, ésta le abandona. Cargada de años y de achaques, Gómer decide volver con su marido, y Oseas la acoge con ternura. Jerusalén fue elegida por Dios como esposa, pero la ciudad abandonó al Señor para abrazar la frialdad de los ídolos. Del mismo modo que Oseas perdonó a Gómer, el Señor condona ahora el pecado de Jerusalén y convierte la ciudad en la Villa Leal.

La tercera parte (1,27-28) constituye un comentario que sintetiza la enseñanza de 1,21-26: la Ciudad se salvará, pero los pecadores se extinguirán. La ciudad aparece descrita de nuevo con las palabras “justicia” y “equidad” para indicar las características de su vida nueva. La salvación no consiste en un concepto teórico; se trata de una realidad tangible manifestada en las relaciones sociales que engendran armonía y paz, y en la manifestación del orden social que refleja el proyecto divino para la humanidad (Gn 1,31).

A la par que la salvación de la ciudad, figura el ocaso de los pecadores, rebeldes y desertores de Yahvé. Desaparecerán los dirigentes corruptos y los jueces inicuos que eliminaban de Jerusalén el orden social deseado por Dios (*mišpāṭ*), y quebraban las relaciones armónicas y pacíficas (*ṣedeq*). El texto afirma que los opresores se acabarán (1,28). El texto isaiano aplica la voz “acabarse” también a los idólatras; y, ciertamente, quienes desertan de Yahvé (1,27) son adoradores de ídolos. Podemos afirmar que 1,27-28, además de sintetizar el mensaje de 1,21-26, concentra también el contenido de todo el libro:

afirma la victoria del plan de Dios y augura la derrota de los impíos; y, veladamente, invita al lector a emprender la senda de Dios y a abandonar el derrotero del pecado.

La desdicha de los idólatras (1,29-31)

29 **Os avergonzaréis de las encinas que anhelabais,**
y os *sonrojaréis* de los jardines que *buscabais*,
30 **porque seréis como la encina que se le cae la hoja,**
***y como el jardín sin agua*.**
31 **El *hombre poderoso** se volverá estopa,**
y su trabajo, chispa:
arderán ambos *a la vez*,
y no habrá quien *los* apague.

v. 31 Alternativa: «El lino se convertirá en estopa y su obrero en chispa».

El pecado de Israel, caracterizado por la opresión de los débiles, viudas y huérfanos (1,17), se manifiesta en 1,29-31 con el ropaje del culto idolátrico, celebrado al cobijo de huertos y jardines. El pueblo hebreo disponía de santuarios idolátricos en los altozanos (2 R 15,4), que competían con el templo de Jerusalén. Ezequías (2 R 21,3) y Josías (2 R 23,4-14) decidieron acabar con dichos santuarios. Sin embargo, en la época persa y helenística, el país se vio poblado de bosques sagrados y altares paganos, donde se daba culto a divinidades extranjeras. A menudo, el culto idolátrico aparecía envuelto en prácticas orgiásticas. El culto idolátrico, en el AT, es la expresión externa de la injusticia.

Los vv. 1,29-31 amplían la descripción del ocaso de los idólatras expuesta en 1,28. Los idólatras aparecen bajo la metáfora del jardín sin agua y la encina sin hojas (1,30). El agua simboliza la presencia de Yahvé (43,16-21), y la carencia de hojas describe al pueblo marchito por la idolatría (40,7: «el pueblo es hierba»). Los idólatras, violentos contra las viudas y despiadados con los pobres (1,17), verán su opulencia devorada por el fuego (1,31), y sentirán vergüenza de su conducta (1,29). Los versos 1,27-28.29-31 son, seguramente, adiciones de la última etapa de la formación del libro de Isaías a finales del período persa y comienzos del helenístico, insertados para ampliar la

reflexión de 1,1-26. Ese dato debe ayudarnos a comprender que la obra isaiana no es un amasijo de textos, sino una obra tejida sobre el telar del tiempo para mostrar cómo el pueblo pecador (1,10-20) acaba convirtiéndose en la nación que narra la gloria de Yahvé (66,7-14).

CAPÍTULO 2

ORÁCULOS SOBRE JUDÁ Y JERUSALÉN caps. 2-5

El "prólogo" (1,1-31), que, como hemos visto, reviste su proyecto con el ropaje literario de la transformación de Jerusalén, propone al lector el abandono de la vida de pecado para adentrarse en la senda de la conversión. La ciudad pecadora es descrita como la mujer adúltera que, al abrazar la conversión, se convierte de nuevo en la Ciudad Justa y la Villa Leal. El "prólogo" invita a Jerusalén, metáfora del lector, a emprender la ruta de la conversión. Pero antes de comenzar el camino, es preciso que la ciudad, metáfora del mismo lector, adquiera conciencia de las raíces de su apostasía, al igual que el lector debe tener conciencia de su pecado para poder abandonarlo. Por esa razón, concluido el "prólogo", aparecen los oráculos sobre Judá y Jerusalén (2,1 – 5,30). Dichos oráculos especifican el pecado del que el pueblo debe convertirse: la idolatría (2,6-22), la anarquía (3,1-12), el desgobierno (3,13-15). Los oráculos describen la ostentosidad de los pudientes (3,16-4,1) y la violencia de los opresores (5,8-25). La Canción de la Viña (5,1-7) revela la desazón divina ante la impiedad de su pueblo; y el contenido de 5,26-30 expone cómo la idolatría y la injusticia precipitan al pueblo hacia la destrucción.

Sin embargo, Yahvé no desea la destrucción de su pueblo; anhela su conversión. Por esa razón, en el seno de los oráculos aparecen continuas invitaciones a la conversión (4,2-6), al tiempo que el comienzo de la sección describe la paz del pueblo convertido (2,1-5), y otro poema esboza las notas del germen de Yahvé que brotará de la nación reconciliada con el proyecto divino (4,2-5).

La sección desarrolla un esquema catequético concomitante con 1,27-28. Por una parte, de la misma manera que 1,27 exponía la con-

versión de Sión, 2,1 – 4,6 relata la conversión de Jerusalén. El contenido de 2,1 – 4,6 comienza presentando la paz social regalada por Dios a su pueblo al seguir sus caminos (2,1-5), y concluye relatando cómo desde el seno de la nación convertida brotará el germen de Yahvé (4,2-6). Entre ambas expresiones referentes al triunfo del proyecto de Dios (2,1-5; 4,2-6) figuran los desmanes de Judá y Jerusalén, junto a la descripción de la angustia provocada por sus propias maldades (2,6 – 4,1). Por otra parte, del mismo modo que 1,28 comenta la desgracia de los idólatras, 5,1-30 describe la desazón divina ante la mala conducta de su pueblo y augura la desaparición de los impíos.

TÍTULO DE 2,1 – 12,6

1 **Lo que vio Isaías, hijo de Amós, *acerca* de Judá y Jerusalén.**

El título de 1,1 se refería a la totalidad del libro de Isaías, mientras que 2,1 introduce los oráculos contenidos en 2,2 – 5,30, y de forma más amplia actúa también de introducción al conjunto de 2,2 – 12,6. El contenido de los vv. 1,1 y 2,1 es semejante, aunque se observan ciertas diferencias. La más importante estriba en que 1,1 presenta el conjunto del libro de Isaías como una visión, mientras que 2,1 se refiere de forma concreta a «lo que vio Isaías». La expresión "lo que vio" responde a la voz hebrea *dābār*, que significa "palabra", mientras que el verbo "vio" esconde la raíz *ḥāzâ*, indicadora de las visiones. Los profetas comunican de diversas maneras la voluntad de Yahvé, valiéndose de las visiones y los símbolos; pero el modo privilegiado que utilizan es la fuerza transformadora de la Palabra. El rey es el hombre del gobierno, el sacerdote lo es del culto y el profeta lo es de la Palabra. Detengámonos un momento para apreciar el significado del término "palabra" (*dābār*) en el lenguaje profético.

La zona más sagrada del Templo de Jerusalén se llamaba *d^{e}bîr* ("camerín"), conocido después como "Santo de los Santos"; era el sector reservado a Yahvé, donde reposaba el Arca de la Alianza. El término hebreo traducido por "palabra" se pronuncia "dabar"; el relativo a "camerín", "debir". Notemos la semejanza entre las voces *d^{e}bîr* y *dābār*, que tienen idénticas consonantes (en hebreo el valor de las vocales es poco relevante). El término *dābār* alberga, como el vocablo *d^{e}bîr*, la profundidad y la santidad del pensamiento de Dios. El "dabar"

es la Palabra engendrada en las entrañas de Dios y que, nacida de labios del profeta, alcanza la hondura del ser humano y lo trasforma.

La Palabra de Dios no es cualquier palabra; es la expresión de la fuerza y la voluntad divina que llega a lo más profundo del corazón y trastoca a la persona de raíz. En ese sentido, la voz de Isaías no se limita a comunicar información. La palabra del profeta es la voz de Dios que transforma el corazón humano y el alma de Jerusalén. Pero siempre y cuando la libertad del hombre se lo permita, pues la Palabra de Dios no violenta la libertad humana ni suple en ningún momento la responsabilidad del hombre. Por tanto, la voz profética revelada a lo largo de 2,2 – 5,30 desea provocar la conversión de los moradores de Jerusalén.

La paz perpetua (2,2-5)

2 Sucederá *al final de los tiempos*
que el monte de la Casa de Yahvé
***se asentará* en la cima de los montes**
y se alzará por encima de las colinas.
Confluirán *hacia* él todas las naciones,
3 y acudirán pueblos numerosos.
Dirán:

“Venid subamos al monte de Yahvé,
a la Casa del Dios de Jacob,
para que él nos enseñe sus caminos
y nosotros sigamos sus senderos”.

Pues de Sión saldrá la Ley,
y de Jerusalén la palabra de Yahvé.
4 Juzgará* entre las gentes
y será arbitro de pueblos numerosos.
Forjarán de sus espadas azadones,
y de sus lanzas podaderas.
No levantará espada nación contra nación,
ni se ejercitarán *ya* en la guerra.
5 Casa de Jacob, *¡venid y marchemos* a la luz de Yahvé!

V. 4 El verbo “juzgar” tiene a Yahvé como sujeto.

El contenido de 2,2-5 (relacionado con Mi 4,1-3) se halla en paralelo con 4,2-6: ambos pasajes sitúan en Jerusalén el triunfo final del plan de Dios sobre las insidias del mal. Entre 2,2-5 y 4,2-6 aparecen los reproches divinos contra la Ciudad Santa y sus moradores: contra la idolatría y la injusticia (2,6-22), la anarquía (3,1-15), la vanidad de las mujeres frívolas (3,16-24) y la amargura de la miseria (3,25 – 4,1). De ese modo, la sección contenida entre 2,2-5 y 4,2-6 delata una disposición catequética: los extremos (2,2-5; 4,2-6) anuncian el triunfo del proyecto divino, mientras que el centro (2,6 – 4,1) describe el pecado del que debe convertirse Jerusalén.

El inicio de la sección sitúa el triunfo del proyecto divino «al final de los tiempos» (2,2), mientras que los términos que concluyen la sección describen lo referente a «aquel día» (4,2). Ambas expresiones tiñen el texto de color apocalíptico y sitúan la victoria de los creyentes al final de la historia. Esta presentación garantiza al creyente la victoria del proyecto divino, pero también le advierte de que en el trascurso de la historia la simiente del mal convivirá con la semilla del bien, como narra la parábola del trigo y la cizaña (cf. Mt 13,24-30). La vida del siervo del Señor es un combate contra las fuerzas del mal para que resplandezca la luz liberadora de Dios.

El triunfo de Yahvé acontecerá cuando el monte de la Casa de Yahvé, símbolo del Templo de Jerusalén, esté asentado en la cima de los montes y por encima de las colinas. Los sustantivos “montes” y “colinas” no se refieren sólo a los accidentes geográficos que rodean Jerusalén, pues la colina que sostiene la Ciudad Santa es más baja que otros montículos circundantes. Los “montes” y las “colinas” entrañan un significado teológico. Sobre los montes y colinas se asentaban santuarios idolátricos que ahogaban el culto de Yahvé en el Templo (cf. 1 R 11,7; 14,23). Afirmar que la Casa de Yahvé se alzará por encima de las colinas equivale a confesar el triunfo de Yahvé sobre los ídolos al final de los tiempos. Dicho triunfo consuela a Israel y atrae a las naciones hacia Jerusalén (2,2; 56,6-8; 60,11-14; cf. Za 8,20; 14,16). Israel es el testigo ante las naciones de la actuación salvadora de Yahvé (44,10). Cuando al final de los tiempos las naciones contemplen la trasformación de Jerusalén, acudirán a la Casa de Yahvé para adorar al Señor. Gracias al testimonio de Israel convertido, Yahvé se revelará, al final de la historia, como el Dios de todos los pueblos, pues las naciones acudirán a Jerusalén para seguir los caminos de Dios.

Los "caminos" y "senderos" no denotan rutas geográficas; expresan el estilo de vida que adoptarán los pueblos al recibir la Ley y la Palabra de Yahvé nacida en Jerusalén. Los sustantivos "Sión" y "Jerusalén", "Ley" y "Palabra de Yahvé" aparecen en paralelo a lo largo de 2,3. Sión y Jerusalén constituyen distintos apelativos de la Ciudad Santa, mientras que "Ley" y "Palabra de Yahvé" indican la enseñanza de Dios a quienes acuden a él. El término "Ley" (*tôrâ*) debe entenderse en sentido amplio, como "enseñanza"; constituye la instrucción para que el hombre viva según los designios de Dios.

La locución "Palabra de Yahvé", aunque sinónima de la voz "Ley", aporta un matiz al contenido de la Ley. "Palabra de Yahvé" aparece en contextos isaianos que concretan la actuación de Dios: contra Moab (16,13), contra Senaquerib (37,22), contra los falsos profetas (28,13), a favor (38,4) y en contra de Ezequías (39,6). De ese modo, "Ley" se refiere a la enseñanza divina a todos los pueblos, mientras que "Palabra de Yahvé" precisa la instrucción de Dios en acciones concisas en favor de su pueblo y las naciones. El NT recoge la profecía de Isaías para anunciar que el evangelio será predicado a todos los pueblos, comenzando por Jerusalén (cf. Lc 24,47), y para enfatizar que la salvación viene de los judíos (cf. Ju 4,2).

El triunfo de Yahvé significará el comienzo de la paz definitiva. El Señor se convertirá en árbitro entre las naciones, con lo que acabarán las guerras. El arbitraje del Señor provocará el nacimiento de la justicia (*mišpāṭ*) entre las naciones, pues la paz bíblica (*šālôm*) no consiste sólo en la ausencia de tribulaciones, sino en la armonía que nace cuando existe justicia social para todos. Los pueblos convertidos se convertirán en herramientas de progreso (azadas y podaderas), en vez de instrumentos de destrucción (espadas y lanzas). El tema de la paz perpetua presente en 2,4-5 aparece también en Jl 4,9-11, al tiempo que el arbitraje divino entre los pueblos para implantar la justicia figura igualmente en Os 2,2; Za 9,9-11.

Una lectura superficial podría suponer que 2,2-5 delinea sólo promesas para el final de los tiempos, pero su objetivo estriba en incitar a la Casa de Jacob a emprender la ruta de la conversión. El último versículo exige al pueblo que emprenda la senda de la conversión: «Casa de Jacob, ¡venid y caminemos a la luz de Yahvé!» (2,6; cf. 60,1-3).

El verbo "caminemos" no invita a nadie a recorrer un trayecto geográfico; implica más bien la decisión de emprender la senda de la

conversión. El camino de la conversión aparece iluminado con la luz de Yahvé. El término "luz" evoca el acontecimiento de la creación (cf. Gn 1,1-3). La tierra estaba atenazada por el caos, la confusión y la oscuridad (cf. Gn 1,2), de la misma manera que Judá y Jerusalén viven atrapados ahora en la idolatría (1,28-31). Pero sobre la tierra caótica brotó la luz y el cosmos comenzó a cobrar sentido (cf. Gn 1,3), hasta llegar a ser muy bueno (1,31). Igualmente sobre Jerusalén caerá la luz del Señor (2,5), metáfora de la Ley y de la Palabra de Yahvé (2,3), que permitirá a la ciudad adúltera (1,21) convertirse en la villa leal (1,26) hacia donde confluyen las naciones (2,2) Únicamente el pueblo convertido hará posible que se manifieste la Casa de Yahvé, la nueva Jerusalén; y sólo el pueblo convertido posibilitará que las naciones acudan a Sión para conocer la identidad del Dios de Israel.

El esplendor de la majestad de Yahvé (2,6-22)

6 Has desechado a tu pueblo,
la Casa de Jacob,
porque estaba *plagado de adivinos**
y hechiceros, como los filisteos;
***además han pactado con extraños*.**
7 Su tierra se llenó de plata y oro,
y *son incontables* sus tesoros;
su tierra se llenó de caballos,
y *son incontables* sus carros.
8 Su tierra se llenó de ídolos,
***y* se inclinan ante la obra de sus manos,**
ante lo que hicieron sus dedos.
9 *Aunque se humille* el hombre y se *abaje* el varón,
¡*tú* no les perdones!*.
10 Entra en la peña,
húndete en el polvo,
ante el terror de Yahvé
y el esplendor de su majestad,
cuando* se alce para hacer temblar la tierra.
11 Los ojos altivos del hombre serán abajados,
se humillará la altanería humana;
y será *ensalzado* sólo Yahvé en aquel día.

12 Pues *actuará* aquel día Yahvé Sebaot
contra todo lo orgulloso y arrogante,
contra todo lo soberbio para abatirlo,
13 contra todos los cedros del Líbano, altos y elevados,
contra todas las encinas de Basán,
14 contra todos los montes altos,
contra todos los cerros elevados,
15 contra toda torre prominente,
contra todo muro inaccesible,
16 contra todas las naves de Tarsis,
contra todos los *navíos* cargados de tesoros.
17 Se humillará la altivez del hombre,
se abajará la altanería humana;
será exaltado sólo Yahvé aquel día
18 y los ídolos *serán* completamente *aniquilados*.
19 Entrarán en las grietas de las peñas
y en las hendiduras de la tierra,
ante la presencia pavorosa de Yahvé
y del esplendor de su majestad,
cuando se alce para hacer temblar la tierra.

20 Aquel día arrojará el hombre *los ídolos de plata*
y los ídolos de oro, que hizo para postrarse ante ellos,
a los murciélagos y a los topos,
21 *y se meterá* en las hendiduras de las peñas
y en las hendiduras de las *rocas,*
ante la presencia pavorosa de Yahvé
y del esplendor de su majestad,
cuando se alce para hacer temblar la tierra.

22 Desentendeos del hombre,
en cuya nariz sólo hay aliento,
pues ¿cuál es su valía?

V. 6 El texto hebreo dice “desde antes”, y el Targum añade “adivinos”. Podría entenderse: «ya desde antes, desde antiguo, estaban plagados de adivinos, como los filisteos».

V 9 Alternativas: «Serán humillados los mortales, humillados los hombres, y nadie se levantará»; «Pues será doblegado el mortal, será humillado el hombre y no podrá levantarse». Las últimas palabras faltan en 1QIs[a]. La referencia a las peñas se repite en 1,19.21.

V. 10 Este estico aparece en griego, pero no en hebreo. Algunas versiones españolas lo omiten.

V 12 Alternativas: «contra todo lo orgulloso y arrogante, contra todo lo empinado y engreído» (omite «para abatirlo»); «Pues será aquel día de Yahvé Sebaot para toda depresión que será enaltecida, y para todo lo levantado, que será rebajado» (adopta un paralelismo con 40,4).

V 16 Para algunos traductores, el texto es dudoso; esa versión se adecua al paralelismo y manifiesta, según opinión de algún comentarista, apoyo en la lengua egipcia.

El oráculo anterior (2,1-5) concluía animando a la Casa de Jacob a emprender los caminos de Dios (2,5): exigía a los habitantes de Judá una conducta acorde con los mandamientos. Ahora (2,6-22) expone las razones de la decadencia de la Casa de Jacob, y describe los aspectos en que el pueblo debe cambiar. En definitiva, 2,6-22 condena la conducta de Judá, para provocar que huya de la idolatría y se acerque a Yahvé. La repetición de conceptos, a modo de jaculatoria recitada por los oyentes (2,9.11.17; 10.19.21), confiere unidad literaria a 2,6-22.

Los vv. 2,6-8 denuncian la conducta de los moradores de Judá desde tres perspectivas. Por una parte, han abandonado al Señor y se han decantado por los adivinos, actuando de ese modo contra los preceptos de la Ley (cf. Ex 22,17; Lv 19,31; 20,27; Dt 18,10-12.14). Su confianza en los encantadores recuerda el proceder de los filisteos dados a la adivinación (cf. 1 S 6,2). La comparación con los filisteos confiere al pecado de la Casa de Judá un aspecto deleznable, pues los filisteos, asentados en la planicie de Canaán, eran enemigos seculares de Israel (cf. 2 S 5,17; Si 50,25-26). Confiar en adivinos implicaba confiar en los dioses extraños invocados por los encantadores (44,14-20) y, a la vez, desconfiar de la actuación salvadora de Yahvé (cf. Ex 12-14: Paso del mar). Por otra parte, la profecía denuncia la riqueza exuberante manifestada en el oro, la plata y los tesoros, junto a la magnificencia del poder reflejado por los caballos y los carros (2,7).

El afán desenfrenado de poder y poseer recibe la condena profética, pues implica desconfianza hacia Yahvé y decantamiento hacia el poder del dinero y la fuerza (31,1). El pueblo, asentado en su tierra, ha desoído la advertencia que les formuló Dios antes de penetrar en la Tierra Prometida: «Ahora Yahvé tu Dios te introduce en una tierra buena... guárdate de olvidar a Yahvé tu Dios descuidando sus man-

damientos... no sea que... cuando tengas plata y oro en abundancia... tu corazón se engría y te olvides de Yahvé tu Dios, que te sacó del país de Egipto» (Dt 8,7-16). Además, durante la ruta del desierto, el Señor advirtió a su pueblo que la entronización de un rey implicaría la abundancia de caballos y riquezas (cf. Dt 17,16-17), que alejarían al pueblo de la docilidad a Yahvé (cf. Sal 20,8). La riqueza de unos pocos (3,16 – 4,1), la prepotencia de la monarquía (2,6-8) y la idolatría (2,6.8) han quebrado la fidelidad judaíta a los preceptos divinos, y ha precipitado a la gente en la idolatría.

El aspecto más ridículo de la idolatría estriba en adorar imágenes construidas por manos humanas, y éste es el tercer aspecto de la denuncia divina contra la Casa de Jacob (2,8). Adorar imágenes como tales conculca el segundo mandamiento (cf. Ex 20,4-5), y es el ejemplo más preclaro de la estulticia humana (44,9-20). Por eso, cuando el hombre confronta la magnificencia de Yahvé con su propia bajeza, no le queda otra alternativa que humillarse (2,9a.11.17; 5,15). El hombre se avergüenza de su proceder, pero la humildad es la virtud que alienta en el corazón humano la posibilidad de la conversión. El Apocalipsis utiliza la imagen isaiana que describe cómo los malvados se ocultan entre las grietas de las rocas (2,10) para describir la desgracia que se avecina sobre los malvados (cf. Ap 2,16).

Impresionado ante la denuncia de la perversidad de la nación, un glosador conmina al Señor a que no perdone al pueblo: «no les perdones» (2,9b). Pero la misericordia divina puede más que la venganza humana. Por eso, la voz profética insta a los pecadores, a la Casa de Jacob, a ocultarse ante la ira divina que se cernirá sobre el pueblo como salario de su pecado. La actuación divina acabará con la idolatría, pero, sobre todo, destacará que sólo Yahvé es Dios. La locución “sólo Yahvé” (2,11.17) aparece de otra forma en 43,11 «Yo, yo soy Yahvé; fuera de mí no hay salvador». Dicha locución expresa que no existe nada ni nadie comparable a Yahvé. Ante Él los ídolos son nada y vacío (41,24.29; cf. Jr 10,15). Sólo Yahvé conduce la historia (41,25), mientras que los ídolos son incapaces de cualquier actuación (41,23). Al acabar con la idolatría, Yahvé se manifestará ante la Casa de Jacob como el único salvador (43,10-11).

Tras la denuncia (2,6-8) aparece la condena divina (2,12-16) contra la impiedad de Judá. El Señor acabará con la idolatría que ha precipitado al pueblo en la falsedad de la magia. El texto envuelve en len-

guaje geográfico y náutico a opresores e idólatras. Los cedros del Líbano representan a los poderosos (37,24); las encinas de Basán aluden a las mujeres orgullosas (cf. Am 4,1-3; Is 3,16-24) y a los árboles bajo los que se celebraban cultos idolátricos (1,29-31); los montes y los cerros representan los santuarios de los ídolos (cf. 1 R 11,7; 2 R 15,4); los muros y torres simbolizan la opulencia de los ricos, mientras que las naves de Tarsis representan la riqueza desbordante de los poderosos (23,1-18). El Señor abatirá la altanería de los pudientes, desenmascarará el poder de los ídolos y se revelará como el único Dios: "Yahvé solo" (2,17-18), Señor del cosmos y de la historia.

Ejecutada la sentencia divina (2,12-16), aparecen las consecuencias que se derivan para el hombre pecador (2,19-21). Los idólatras quedarán humillados (1,17), se ocultarán en las grietas de las peñas (1,19), al tempo que los ídolos serán desechados (2,20; 31,7; cf. Jr 10,11). Pero, a pesar de la dureza, el castigo aparece como la mediación divina para propiciar la conversión de su pueblo, pues el hombre arrojará los ídolos lejos de sí (2,20), se ocultará en las hendiduras de las peñas consciente de la intervención de Dios contra los malvados (2,19), y será enaltecido sólo Yahvé (2,17): el hombre adorará a Yahvé y se desembarazará de la opresión de los ídolos.

Un glosador añade al poema (2,6-21) un comentario personal, que conmina al ser humano a desconfiar de sí mismo (2,22). El glosador, al resaltar la debilidad humana, invita indirectamente al lector a depositar la confianza en Dios, pues el ser humano debe aprender que su naturaleza es de por sí pecadora (cf. Gn 2,7; 6,3; Jr 17,5; Jb 34,14). Sólo en el regazo de Dios reposa la seguridad del hombre (7,9).

La anarquía de Jerusalén (3,1-15)

1 *Mirad* que el Señor Yahvé Sebaot *aparta* de Jerusalén
y de Judá *el* sustento y *el* apoyo:
todo sustento de pan y todo sustento de agua;
2 el valiente y el guerrero, el juez y el profeta,
el augur y el anciano,
3 el jefe de escuadra y el favorito, el consejero,
el sabio hechicero y el hábil encantador.
4 Les daré mozos por jefes
y *el desconcierto* los dominará.

5 *La gente se vejará, uno contra otro,*
y cada uno contra su compañero;
se revolverá el mozo contra el anciano
y el *villano* contra el *noble*.
6 Cada uno *agarrará* a su hermano,
en la casa de su padre, diciéndole:
"*Usas* túnica; *sé* nuestro *jefe,*
hazte cargo de esta ruina".
7 Pero el otro exclamará aquel día: "¡No *soy* médico!,
y en mi casa no hay pan ni túnica;
no me *hagáis jefe* del pueblo".
8 Tropezó Jerusalén y Judá ha caído *por sus palabras*
y acciones contra Yahvé,
rebelándose ante su gloria.

9 La expresión de su rostro les denuncia,
y manifiestan sus pecados como Sodoma;
no se ocultan.
¡Ay de *quienes* han *labrado* su propi*a desgracia*!
10 Decid al justo que *le irá* bien,
pues comerá el fruto de sus entrañas.
11 ¡Ay del malvado! Le irá mal,
pues recibirá el pago de sus acciones.
12 A mi pueblo le *oprimen mozalbetes*
y le gobiernan mujeres.
¡Pueblo mío!, *tus dirigentes te extravían*
y confunden *el trazado de tus sendas*.

13 Yahvé se levanta a pleitear,
está en pie para juzgar a los pueblos.
14 Yahvé *llama a* juicio a los ancianos de su pueblo
y a los jefes:
"Vosotros habéis incendiado la viña,
tenéis en vuestras casas el despojo del *pobre,*
15 *sin que nada os importe;*
machacáis a mi pueblo
y moléis el rostro de los pobres"
–oráculo del Señor Yahvé Sebaot–.

El pasaje anterior (2,6-22) desenmascaraba la injusticia y la idolatría de Jerusalén, y presentaba a Yahvé como el único Dios (Yahvé sólo: 2,11.17). En 3,1-15 apreciamos cómo Yahvé pleitea con su pueblo y denuncia expresamente la anarquía de la Ciudad Santa.

El proceso de redacción del poema es complejo: seguramente 3,1-9a.12-15 refleje las turbulencias sociales del inicio del reinado de Ajaz (736-716 a.C.; cf. 2 R 16,3-4); posiblemente 3,9b-11 sea la adición de un escriba que comenta la situación narrada en 3,1-9a; también, a modo de relecturas, aparecen alusiones sapienciales para adaptar el texto a los sucesivos avatares de la vida (3,4: cf. Qo 10,16; 3,16; vv. 13-15: Pr 22,22). La complejidad de la redacción indica cómo la profecía es un texto vivo adaptado sucesivamente a las necesidades de la nación. Pero a pesar del alambicado proceso redaccional, 3,1-15 presenta una estructura clara y solemne. Solemne porque el oráculo menciona a Dios bajo tres nombres: "Señor Yahvé Sebaot" (3,1.15); y clara porque el poema desarrolla un contenido preciso: vv. 1-5 muestran cómo Yahvé retira de Jerusalén todo sustento; vv. 6-7 relatan que nadie desea asumir el gobierno ante la debacle de la ciudad; vv. 8-12 concretan las características del caos social; y vv. 13-15 relatan cómo Yahvé pleitea con el pueblo inicuo.

Yahvé aparece con un título solemne: "Señor Yahvé Sebaot" (3,1). Los tres nombres señalan la importancia del oráculo; y, cada vez que aparecen, resaltan el desquite de Dios contra su pueblo (3,1.15) y contra los opresores de la nación (1,24; 10,16). En el capítulo anterior comentábamos el sentido de las designaciones divinas "Señor" y "Sebaot", que denotan el poder incondicional de Yahvé sobre el Cosmos y la Historia. Precisemos ahora el contenido teológico del apelativo Yahvé.

Los comentaristas atribuyen al denominativo "Yahvé" diversos significados, en función de las diversas etimologías a las que remiten el término. Sin embargo, dos significaciones parecen ser las más importantes: la primera indica que "Yahvé" significa "el que hace ser"; la segunda otorga a "Yahvé" el significado de "el que es". Ambas significaciones no tienen por qué ser excluyentes, sino que pueden combinarse poéticamente.

Seguramente, cuando el pueblo israelita era nómada, el término "Yahvé" se entendía en sentido causativo, es decir, como "el que actúa" o "el que hace ser" (la frase «dice el necio en su interior: ¡Dios

no existe!» podría interpretarse de otro modo: «dice el necio en su interior: ¡Dios no actúa!», Sal 14,1). Yahvé no es un Dios que habita el cielo sin más; actúa en la historia y auxilia a su pueblo "haciéndole ser Israel" (43,7). Yahvé convierte a un grupo nómada en el pueblo de su propiedad hablándole, apareciéndosele, estableciendo una alianza, escuchando su dolor, liberándolo y dándole la Tierra Prometida (cf. Ex 6,2-9). Precisar el significado de los términos hebreos es difícil, por eso a menudo se comparan con el árabe. El árabe dispone de un verbo cuya raíz es semejante a la del hebreo 'Yahvé', y significa "amar apasionadamente". La unión del significado hebreo de Yahvé "Yo soy" entendido como "el que hace ser", con el matiz árabe "amar con pasión", engendra la concepción poética del nombre de Dios: Yahvé es quien "hace ser", quien modela a su pueblo amándolo apasionadamente.

Con el paso del tiempo, Israel se asentó en Palestina y se convirtió en un pueblo sedentario. El cambio de vida implicó una variación en el lenguaje. La comprensión de Yahvé como "el que hace ser" se redujo a la locución "Yo soy". Los hebreos tomaron contacto con los cananeos. Los israelitas fueron atraídos por el culto cananeo, olvidaron a Yahvé y adoraron a los ídolos. Los profetas recordaron al pueblo que sólo Yahvé es Dios, y que los ídolos no tienen carácter divino. La profecía de Isaías se dirige a los ídolos llamándolos "los que no son" (41,29), "nada" (41,24), "nulidad" (45,14). En contraposición a los ídolos, Yahvé se presenta como el único Dios (2,11.17). Yahvé es "el que es", mientras que los ídolos "no son" (45,5).

El término 'Yahvé', por tanto, recalca el único señorío y el decisivo poder de Dios contra la pretensión idolátrica, pues mientras Yahvé "es", los ídolos "no son". Pero, sobre todo, revela la identidad del Dios de Israel: Yahvé es Dios porque actúa en la historia de forma eminente y liberadora; él hace que la historia se desenvuelva según las líneas invisibles que él mismo ha trazado.

El contenido de 3,1b-5 muestra cómo la acción divina hunde Jerusalén en el hambre y la anarquía: desaparece el sustento de pan y de agua, y el desgobierno se apodera de la ciudad. El "agua" constituye la metáfora del espíritu y la bendición derramada por Dios sobre su pueblo (44,3); por su parte, el "pan" simboliza el alimento con que Dios nutre al pueblo para que sea feliz (55,1-4). El deleite del alimento (55,1-4) evoca el don del maná ofrecido al pueblo durante la trave-

sía del desierto (cf. Ex 16). La tradición judía percibe en el maná el símbolo de la Ley. Ahora, como narra el texto isaiano, Jerusalén ha caído en la idolatría (2,6.10), de la misma manera que el pueblo liberado de la esclavitud de Egipto se ensoberbeció contra Yahvé adorando al becerro de oro (cf. Ex 32,1-6). Por eso, Dios ha retirado su bendición sobre Jerusalén; le ha retirado el agua y le ha privado de pan, es decir, le ha privado del don de la Ley (3,1), que posibilitaba a la Ciudad Santa el acercamiento a Dios. La relación entre Dios y su pueblo descrita en 3,1-5 evoca las tinieblas denunciadas siglos después por Malaquías: «mi esperanza ya no está con vosotros» (Ml 1,10), dice el Señor a los sacerdotes.

Moisés, acosado por las dificultades planteadas por el pueblo en la ruta del desierto, imploró el socorro divino. Entonces el Señor tomó parte del espíritu de Moisés y lo depositó en el entendimiento de setenta ancianos, para auxiliarle en la tarea de administrar justicia (Nm 11,16-18). El espíritu de Moisés que recibieron los ancianos es la misma fuerza (Ex 4,20: el cayado de Dios) que el Señor concedió a Moisés para liberar al pueblo oprimido en Egipto (Ex 4,1-17). La presencia del espíritu de Dios confería al pueblo la solidez de la nación liberada. Pero, según narra 3,1, en Jerusalén falta el pan y el agua; la ciudad carece del espíritu de la bendición divina y de la Ley. Por eso, la nación antaño organizada (cf. Ex 18,13-26) y presta a la obediencia (cf. Nm 1-4) se halla sumida en el caos (3,3-5).

El país cae bajo el dominio de mozalbetes que precipitan la nación al desastre. La situación evoca el cumplimiento del oráculo dirigido a Ezequiel: «Incluso llegué a darles... normas con las que no podrían vivir... a fin de infundirles horror, para que supiesen que yo soy Yahvé» (Ez 20,25-26). Pues es el mismo Dios quien establece mozalbetes para gobernar el reino (3,4). El Señor manifiesta su hartazgo ante la desobediencia, y parece que con la instauración de un mal gobierno desea acelerar el proceso de destrucción de Judá y Jerusalén. Dicha evocación presagia el mensaje de Dios a Isaías en el momento de su vocación, cuando dijo al profeta: «a ese pueblo hazle duro de oído... y ciégale los ojos» (6,10). El contenido de 3,6-9 reseña la debacle en que cae Jerusalén por obra del Señor: la ciudad está en ruinas y nadie quiere asumir el papel de gobernante. La mitología mesopotámica narra cómo los dioses arrasaban ciudades por el placer de verlas arder, pero Yahvé no desea acabar con Jerusalén por

puro sadismo. Dios acrecienta el desastre de la Ciudad Santa para que las fuerzas malignas se destruyan en combate fratricida; de ese modo, cuando desaparezca el poderío de la iniquidad podrá nacer el reino de paz y justicia (cf. Ap 20-21).

La denuncia profética destaca en 3,8-12 un elemento importante. El Señor provoca el desgobierno para acelerar la ruina de la ciudad (3,4), pero la decisión no nace del capricho divino; el desastre es la consecuencia del pecado de Jerusalén entendido como caída y tropiezo (3,8). El pecado ha alcanzado su máxima expresión, pues se manifiesta mediante palabras (falsos juramentos y sentencias inicuas) y obras (fechorías, 3,8). La gravedad del pecado asoma en el rostro de los moradores de la Ciudad Santa, pues su aspecto delata un pecado como el de Sodoma (3,9), donde fue imposible encontrar siquiera diez justos (Gn 18,20-21.32; 19,4-1). El castigo procede de Dios, pero acontece a causa de la maldad humana. Por eso, cada uno es responsable sus actos: los justos reciben los bienes prometidos, mientras que los malvados sufren las consecuencias de sus desmanes (3,10-11). La alusión a la responsabilidad individual recuerda, nuevamente, la profecía de Ezequiel: «El que peque es quien morirá... el que es justo... vivirá» (Ez 18,4-9).

Sin embargo el Señor no es indiferente ante el sufrimiento nacido del caos imperante en Jerusalén. Yahvé todavía reconoce al pueblo como su pueblo, llamándolo “pueblo mío”, y deplora la anarquía en que los jefes han precipitado a la ciudad (3,12). El Señor no se conforma con lamentar la situación calamitosa; convoca a juicio a los ancianos y jefes del pueblo (3,12-15; cf. Mi 6,1-5; Os 4,1-5). El Señor no censura las negligencias cultuales de los dirigentes; condena la práctica de la injusticia bajo dos aspectos. Por una parte, los líderes de la nación han incendiado la viña del Señor. La viña simboliza al pueblo de Dios (5,1-7), al que los dirigentes han arrastrado a la miseria (3,25-26) y a la idolatría (2,6). Por otra parte, el Señor fustiga con dureza la tiranía que ejercen los opulentos sobre los míseros, pues han robado los bienes del pobre, machacado al pueblo y ofendido al indigente (3,14-15). La importancia de 3,1-15 aparecía en 3,1 con el uso de la triple referencia a Dios; ahora el verso 3,15 corrobora la importancia del texto mediante la rúbrica divina «oráculo del Señor Yahvé Sebaot».

La altanería de las damas y la miseria de Jerusalén (3,16 – 4,1)

[16] **Dice Yahvé:**
“Las hijas de Sión son *engreídas*,
andan con el cuello estirado guiñando los ojos,
***caminan* a pasitos menudos**
y con sus pies hacen tintinear las ajorcas,
[17] ***por eso* el Señor *pondrá tiña en* la cabeza**
de las hijas de Sión*
y *descubrirá* su desnudez”.

[18] **Aquel día quitará el Señor el adorno de las ajorcas,**
los solecillos y las lunetas,[19] **los aljófares, las**
lentejuelas y los cascabeles;[20] **los peinados,**
las cadenillas de los pies, los ceñidores, los pomos
de olor y los amuletos,[21] **los anillos y aretes**
de la nariz;[22] **los vestidos preciosos, los mantos,**
los chales, los bolsos,[23] **los espejos, las ropas finas,**
los turbantes y las mantillas*.
[24] ***En lugar* del bálsamo habrá hedor,**
***en lugar* de faja, sayal;**
***en lugar* de peluca, *calvicie*;**
en lugar de *vestido*, refajo de arpillera;
***en lugar* de hermosura, *quemadura*.**

[25] ***Tu gente* caerá a espada y tus valientes en la guerra.**
[26] ***Se lamentarán y gemirán en* las puertas;**
y tú, asolada, te sentarás por tierra.
[4,1] **Aquel día asirán siete mujeres a un hombre diciendo:**
“Comeremos nuestro pan
y vestiremos nuestras túnicas
***con tal que nos dejes* llevar tu nombre.**
***¡Borra* nuestro oprobio!”.**

V. 17 Alternativas: «El Señor pegará tiña a la cabeza de las mujeres de Sión»; «Rapará el Señor el cráneo de las hijas de Sión».

Vv. 23.24 La traducción de los términos alusivos a los adornos es conjetural. «En lugar de» puede entenderse «por debajo». La voz “quemadura” puede indicar “vergüenza”; en el sentido de que los esclavos trabajaban el campo, y por eso sufrían las quemaduras del sol y tenían la tez morena.

En el pasaje anterior (3,1-15) se fustigaba la opresión ejercida por los dirigentes contra los pobres (3,14); ahora (3,16 – 4,1) el profeta arremete contra la vanidad de las damas de la corte, impasibles ante el llanto de Jerusalén. El texto comienza denunciando la arrogancia de las damas y anunciando el advenimiento de su desgracia (3,16-26). El centro del pasaje (3,25-26) expone la penuria de Jerusalén, mientras que 4,1 describe la ruina de las aristócratas al perder las prerrogativas de su alcurnia. La disposición literaria del pasaje equipara la conducta de los jefes de la ciudad con el comportamiento de sus esposas. Los dirigentes altivos (3,11), silenciosos ante el penar del pobre (3,14), ven aniquilado su caciquismo (3,12-16) y deben buscar refugio entre las rendijas de las peñas (3,20). Las mujeres engreídas (3,16.18-23), calladas ante la miseria de Jerusalén (3,25-26), palparán la vergüenza (3,17.24) y buscarán cobijo en el regazo de cualquier hombre (4,1). Los varones gobernaban Jerusalén despóticamente (3,14); y las mujeres, al no poder acceder a los puestos de mando, reflejaban la soberbia de sus maridos mediante el comportamiento arrogante.

El orgullo de las damas aparece descrito con el adjetivo "altivas" (3,16), que traduce en realidad una forma verbal de la misma raíz (*gbh*) que el aplicado a los jerarcas tiránicos (2,11.17). De ese modo, la denuncia profética equipara la crueldad de los gobernantes con el engreimiento de las mujeres de la corte. El varón ejerce el poder opresivo, al tiempo que la mujer hace ostentación de la opulencia mediante el lujo barroco de sus adornos. Las damas viven ociosas a costa del dolor de los pobres despojados de sus bienes por la ambición de sus maridos, los dirigentes falaces de la ciudad (3,14). La fuerza opresiva de los varones se manifiesta en la ostentosidad de las mujeres, como había denunciado antes Amós respecto de las damas de Samaría (Am 4,1-3; 8,10).

La ostentación de las mujeres se manifiesta en el comportamiento (3,16) y en los adornos (3,18-23). La conducta es ridícula, y los atavíos, desmesurados. La frivolidad de las damas corre pareja con la estupidez de los idólatras. Veámoslo comparando 3,18-23 con 44,9-20.

La naturaleza de las veintitrés prendas femeninas descritas en 3,18-23 es confusa: algunos términos son inciertos y su traducción conjetural; el nombre de trece alhajas aparece sólo una vez en el AT hebreo, y el nombre de otras diez figura sólo en dos ocasiones. Además, la redacción de 3,18-23 aparece en prosa, cuando el texto

isaiano es básicamente poético. El contenido de 44,9-20 consta también en prosa. Describe las herramientas del fabricante de ídolos con palabras tan extrañas (aunque distintas) como las utilizadas en 3,18-23 para mencionar las joyas de las mujeres. El comportamiento del idólatra es tan estúpido (44,20) como la banalidad de las damas (3,16). El texto isaiano reviste la conducta idolátrica con un lenguaje confuso; por eso, 3,18-23 y 44,9-20 aparecen con un vocabulario extraño y una sintaxis difícil. El desorden de la idolatría aparece también bajo la confusión de la expresión literaria. Los dirigentes idólatras (2,6) padecieron la infamia (2,12-16), y las mujeres ostentosas sufrirán también la ignominia (3,24).

El castigo sumirá a las hijas de Sión en el oprobio: sus cabezas serán rapadas y su desnudez quedará al descubierto (3,17). La mujer hebrea recogía su cabellera en un pañuelo, y el hecho de cortarla suponía una deshonra. Descubrir la desnudez de la mujer era someterla a la pública infamia. Notemos, además, cómo la profecía isaiana personifica el abajamiento del orgullo de Babilonia con la figura de la mujer mancillada (cap. 47). Babilonia es el prototipo de la idolatría, y el Señor la humilla obligándola a descubrir su desnudez (47,3; 3,17). De ahí que el Señor descubra la desnudez de las hijas de Sión para mostrar lo que oculta la frivolidad; y tras la frivolidad se esconde la idolatría.

El castigo contra la suntuosidad de las damas se manifiesta mediante la sustitución de los adornos por males o arreos miserables: hedor, tiña, sayal, refajo de arpillera, quemadura (32,9-14; cf. Am 8,10). Las hijas de Sión sustituirán los vestidos nobles por sayal y refajo. Su cuerpo hederá al faltarles el perfume. El descuido en el peinado provocará la tiña, y el Sol quemará la piel de las damas tornándola morena como la de las siervas que trabajan en el campo. Aunque 3,1 – 4,1 alude al castigo de los tiranos de Jerusalén y a la condena de las mujeres altivas, el sayal mencionado en 3,24 puede evocar un instrumento de penitencia (20,2; cf. Gn 37,34; 1 R 20,31; 2,27), con lo que podríamos atisbar que, en medio del desdoro femenino, late la inducción al arrepentimiento (cf. Os 8-10).

Tras ser comentada la desgracia de las mujeres, el fragmento 3,25-26 describe el oprobio de Jerusalén. El argumento de 3,25 – 4,1 constituye un corolario de la invectiva contra la Ciudad Santa expuesta en 3,1-24. Jerusalén aparece en 3,26 como una mujer: la frase "...tú, asolada..." se compone sintácticamente de morfemas femeninos. En ese

sentido, podemos profundizar aun en el significado de la denuncia contra las mujeres de Jerusalén. La denuncia contra las damas (3,16-24) no delata sólo el engreimiento de las esposas de los dirigentes; la ostentosidad de las mujeres es la metáfora de la opulencia de la Villa Adúltera (Jerusalén, 1,21), repleta de idólatras (1,23). La frase «te sentarás por tierra» (3,26) evoca la situación de Babilonia, que, humillada por Yahvé, se sienta también por tierra (47,1), como hacen las esclavas.

El paralelismo entre ambas ciudades muestra que la desgracia de Jerusalén se debe a la idolatría. Ésta se manifiesta en el abandono de Yahvé y en el imperio de la injusticia (3,9.14). La ruina de Jerusalén provocada por el apego a los ídolos aparece bajo dos aspectos. En primer lugar, los mejores soldados, los valientes, caen en la guerra (3,25-26a): el texto indica el ocaso del poderío político y militar detentado por los varones. En segundo término, las mujeres, aterrorizadas ante la falta de marido, se disputan la posesión de los hombres. La mayor desgracia de una mujer israelita era la carencia de hijos (cf. Gn 30,23; 1 S 1,4-8). Por eso, las mujeres se agarran a cualquier hombre asumiendo ellas mismas la obligación de alimentarse y vestirse, deberes que Ex 21,10 impone al varón respecto de la primera mujer, cuando toma una segunda esposa. La desventura de las mujeres no sólo expone el matiz femenino de la desgracia; delata, sobre todo, la angustia de Jerusalén, que, tras haber perdido a su esposo, Yahvé, caerá en brazos de cualquier esposo (metáfora de los ídolos).

En síntesis, 3,1 – 41 pone de manifiesto la angustia de Jerusalén: los dirigentes caen y las mujeres se quedan sin hijos. La falta de descendencia y el ocaso del poder anuncian el final de Jerusalén.

El germen de Yahvé (4,2-6)

2 Aquel día el germen de Yahvé
será magnífico y glorioso,
y el fruto de la tierra será *la grandeza* y *el* ornato
de los *supervivientes* de Israel*.
3 A los *que resten en* Sión,
a los que *queden* en Jerusalén,
se les llamará santos, *a* todos *los inscritos*
***entre los vivos* en Jerusalén.**

4 **Cuando haya lavado el Señor**
la inmundicia de las hijas de Sión,
y haya limpiado la sangre de Jerusalén
con viento justiciero y viento abrasador,
5 **creará Yahvé, sobre el monte Sión**
y sobre su asamblea,
una nube de humo *durante* el día
y *un* resplandor de fuego llameante *durante la* noche;
y por encima *estará* la gloria 6 **de Yahvé**
que, a modo de baldaquino,
***será* tienda *umbría* contra el calor *del día*,**
***y* abrigo y resguardo**
contra la lluvia y el aguacero.

Vv. 2-6 El texto hebreo presenta 4,2-6 en prosa.
V. 2 IsQ[a] añade «y Judá».

El mensaje de 2,2-5 corre paralelo al de 4,2-6: ambos textos sitúan en Jerusalén la victoria del proyecto divino. Entre 2,2-5 y 4,2-6 figura la censura contra el pueblo pecador: idolatría (2,6), injusticia (2,12), anarquía (3,1-15), opulencia (3,16-24) y miseria (3,25-26). De ese modo, 2,2 – 4,6 manifiesta una disposición catequética: los extremos (2,2-5; 4,2-6) preludian el triunfo del plan de Dios, mientras que la sección intermedia (2,6 – 4,1) denuncia el pecado del que Jerusalén debe convertirse. El contenido de 2,6 – 4,1 se hace eco de la deslealtad de Jerusalén; pero, tras la censura, aparece el mensaje de 4,2-6, que destaca cómo Dios purificará la ciudad y cómo la gloria del Señor protegerá Sión. En definitiva, la palabra profética revela el triunfo del proyecto de Dios, a pesar del pecado humano: el Señor desea la conversión de la nación y rechaza su ocaso definitivo.

La locución “aquel día” (4,2) encabeza el oráculo de salvación (4,2-6). Notemos cómo hasta este momento la locución sólo aparecía en vaticinios que reprobaban el proceder de injustos e idólatras (2,20; 3,18; 4,1). La buena noticia, cuyo contenido encabeza la fórmula “aquel día”, consiste en el triunfo del “germen de Yahvé”.

Esta última expresión podría aludir a la esperanza depositada en la restauración de la dinastía davídica (cf. Jr 23,5; 33,15; Ez 29,21; Za 3,8; 6,12). En ese sentido, algunos comentaristas refieren “el germen

de Yahvé" a Zorobabel, nieto de Joaquín, el monarca desterrado en Babilonia tras la toma de Jerusalén (587 a.C.), pues el profeta Zacarías alude veladamente a Zorobabel llamándolo "germen" (Za 3,8; 6,12). Ciertamente Zorobabel regresó a Jerusalén con un grupo de exiliados en tiempos de Darío I (521-486 a.C.), pero el interés político de los persas, unido a la oposición de los grupos judíos antimonárquicos, impidió la restauración de la realeza.

A pesar del fracaso de la restauración monárquica, la tradición judía y cristiana percibe tras el "germen de Yahvé" el anuncio de la llegada del Mesías. La voz "Mesías" significa en hebreo "Ungido". Los reyes de Judá recibían la unción con aceite consagrado (cf. 2 R 2,24), convirtiéndose de ese modo en mediadores religiosos entre Yahvé y el pueblo. Cuando, tras el exilio, feneció históricamente la dinastía davídica, los judíos comenzaron a esperar la llegada de un futuro rey, el "Mesías" que rigiera la nación mediante la aplicación de la Ley divina.

Ahondando en esa perspectiva, el NT percibe en Jesús de Nazaret la presencia del ansiado Mesías. El Targum traduce la voz hebrea correspondiente a "germen" directamente como "Mesías", mientras que la versión de los LXX entiende el término "germen" como "luz deslumbrante", y otras traducciones griegas como "el Este, el lugar por donde sale el Sol". Valiéndose de la lectura griega, el NT percibe en Jesús "la luz que viene de lo alto" (Lc 1,78), y anuncia el nacimiento del Salvador mediante la aparición de la estrella, la luz deslumbrante, que procede de Oriente (Mt 2,2).

Sin embargo, atendiendo al sentido de 4,2-6 y al planteamiento global del libro de Isaías, el "germen de Yahvé" citado en 4,2 se refería más bien a los israelitas que habían permanecido fieles al Señor en medio de las desventuras de la Ciudad Santa narradas en 2,6 – 4,1. El paralelismo entre las locuciones "germen de Yahvé" y "fruto de la tierra" (4,2) favorece esta interpretación, pues el fruto bueno simboliza a los israelitas leales en la tierra que el Señor les regaló (cf. Dt 1,25). Los israelitas fieles constituyen la grandeza y el ornato de Israel, pues gracias a su entereza se mantiene la presencia de Dios en medio de su pueblo (42,2; 52,1; 60,21).

Los israelitas fieles reciben el apelativo de "santos" (4,3). El título "Santo" sólo se atribuye con propiedad a Yahvé; Él es el único Santo (6,3). Pero el creyente está llamado a manifestar en el mundo la santidad divina, según dice Yahvé a su pueblo «Sed santos, porque yo,

Yahvé, vuestro Dios, soy santo» (Lv 19,2). El hombre es santo cuando su vida es un destello de la santidad de Dios. La bondad divina se refleja en el corazón del hombre que quiere acogerla, y la persona que la cobija se hace santa cuando refleja la intimidad divina en el seno de la sociedad. Los israelitas fieles son santos porque en medio de las dificultades padecidas en Jerusalén se han mantenido fieles al Señor, dejando traslucir entre sus conciudadanos la santidad divina (cf. So 3,13).

Los santos están inscritos en Jerusalén entre los vivos (4,3). La Escritura menciona la existencia del Libro de la Vida, donde está grabado el nombre de los fieles del Señor (cf. Ex 32,32-33; Sal 69,29; 139,16; Lc 10,20; Ap 20,12). Ciertamente los israelitas fieles figuran en el Libro de la Vida. Pero, ¿por qué alude 4,3 a ése libro? El Señor es el Dios de la vida (Dt 32,29), mientras que los ídolos devoran al ser humano (caps. 46-47). Los israelitas fieles no se han dejado atenazar por la idolatría y han mantenido su lealtad al Dios de la vida. La inscripción en el libro de la vida es otra manera de proclamar la santidad del grupo fiel, pues la capacidad divina de otorgar la vida es otro matiz para definir la santidad de Dios (cf. Dt 32,29; Mt 26,63). La porción del pueblo fiel ha depositado su confianza en el Dios vivo, y no en los ídolos de muerte; por eso, ha mantenido viva la alianza entre Dios y su pueblo.

El grupo fiel al Señor se denomina "resto" (*šᵉ'ār*): «a los que resten en Sión» (4,3). Debemos diferenciar la voz "resto" del término "residuo". A partir de un "resto" siempre puede brotar alguna cosa: tras cosechar el trigo, guardaban un "resto" de semillas para plantarlas y obtener otra cosecha; del "resto" de la primera cosecha brotaba la segunda. En cambio, de las migajas de pan no nace otro pan; simplemente el "residuo" del pan acaba por desaparecer. Por tanto, el término "resto" (4,3) no define un "residuo" del pueblo abocado a la extinción; denota a los israelitas fieles en quienes late la fuerza para levantar a Israel como pueblo de Dios.

El tema del resto aparece en Amós (Am 3,12; 5,15; 9,8-10). Dice Yahvé a los opulentos de Samaría: «Los ojos del Señor Yahvé están sobre el reino pecador; voy a exterminarlo de la faz de la tierra, aunque no exterminaré del todo a la Casa de Jacob» (Am 9,8). El Señor acabará con los opresores, pero dejará sobrevivir un resto del pueblo para perpetuar su alianza. La cuestión de la supervivencia del resto es

un tema clave (6,13; 7,3; 10,19-21; 28,5-6; 37,4; 37,31-32) y reiterado en el texto isaiano (42,9; 43,19; 44,4; 45,8; 55,10; 58,8), y en otros profetas (cf. Mi 4,7; 5,2; So 2,7.9; 3,12; Jr 3,14; 5,18; Ez 5,3.9).

La identificación precisa del resto varía a lo largo de la historia. Al principio se adscriben al resto quienes permanecen fieles al Señor en Samaría (cf. Am 9,8-10) y Jerusalén (cf. Mi 4,7). Más tarde, la conquista de la Ciudad Santa por parte de Nabucodonosor II supuso la deportación de parte de la población de Judá a Babilonia (597.587.582 a.C.), y alentó la huida de muchos judaítas hacia otras naciones (cf. Ez 6,8-10: gentiles; Jr 42-44: Egipto). El exilio babilónico provocó el nacimiento de un resto fiel entre los deportados (cf. Ez 12,16; Ba 2,13). Los exiliados que volvieron a Sión tras el destierro (538 a.C.; seguramente al inicio del reinado de Darío I: 521-486 a.C.) tuvieron dificultades con los residentes en Jerusalén. Según narra la Escritura, la comunidad jerosolimitana, junto a los grupos vueltos del exilio, experimentaron un proceso de purificación religiosa (cf. Za 1,3; 8,11; 13,18; 14,2; Ag 1,12; Ab 17; Jl 3,5). De esa purificación germinó un resto que, entre la desidia de Jerusalén, optó por la fidelidad a los preceptos divinos. Sin embargo, la presencia del resto no logró la conversión de Israel.

Por eso, la Escritura remite el triunfo del bien sobre el mal al final de la historia, cuando Dios entronice el reino mesiánico. La irrupción del reino implica que la realidad personal y social se desarrolla según los criterios de Dios (11,11.16; cf. Jr 23,3; 31,7; 50,20; Ez 20,27; Mi 2,12-13). La locución "aquel día" (4,2) que encabeza el oráculo (4,2-6) refiere el triunfo del proyecto divino al final de la historia (2,20; 4,1: sitúan la destrucción definitiva de los malvados al final de los tiempos). En síntesis, el "resto" define a los israelitas fieles al Señor a pesar de la persecución de los impíos; serán ellos quienes al final de la historia perciban el triunfo del plan divino y el ocaso de la idolatría. El resto constituye la mediación humana que mantiene viva la alianza entre Yahvé y su pueblo.

La presencia del resto augura el triunfo de los designios divinos, pero la conversión de la nación no se debe al esfuerzo humano; procede del perdón de Dios (4,4-6). El Señor limpiará la inmundicia de las hijas de Sión (Is 4,4; 3,16-24; la referencia a las mujeres simboliza el engreimiento de Jerusalén idólatra); también limpiará las manchas de sangre de la ciudad, metáfora de la injusticia cometida por

los poderosos (3,1-15). El Señor actuará con viento justiciero y abrasador. Mediante el viento justiciero, el Señor trocará el orden social perturbado en un orden social armónico, y a través del viento abrasador purificará al pueblo. El viento justiciero y abrasador simboliza las desventuras que obligaron a Jerusalén a buscar el socorro divino: el asedio de Senaquerib (701 a.C.), el exilio de Babilonia (597-538 a.C.), los conflictos de la época de la restauración (538-515 a.C.), etc. Pero también representan la exigencia de la palabra profética, que demanda en nombre de Dios la vivencia de la justicia (caps. 28-33).

Cuando Yahvé haya purificado la Ciudad, creará sobre la asamblea reunida en el monte Sión una nube de humo durante el día y un resplandor de fuego durante la noche. El verbo crear (*bārā'*) denota siempre una acción divina. El hombre "hace" y "fabrica", pero sólo Dios "crea" (ver vol. II, Is 40-66). La utilización de la voz "crear" en la obra de Isaías, con referencia al pueblo, no indica propiamente el hecho de hacer surgir alguna cosa de la nada (la noción aparecerá claramente en época posterior: 2 M 7,28; más nítidamente en la traducción la Vetus Latina). El término "crear", referido al pueblo, manifiesta en el texto isaiano la acción gratuita por la que Yahvé transforma al pueblo pecador en la nación que proclama la gloria divina. El pueblo era ciego y sordo (42,19-25), es decir, injusto e idólatra; pero el Señor lo crea de nuevo (43,1.7); y crearlo significa que lo perdona, lo rescata, lo llama, lo protege, lo adquiere, lo reúne, le infunde confianza y lo salva (43,1b-6). El pueblo creado de nuevo proclama ante las naciones la gloria de Dios (43,7.21). Dios no crea a su pueblo de la nada, sino que confiere sentido a su existencia: el pueblo ciego y sordo se convierte en la nación capaz de narrar la gloria de Dios (43,21).

La manera en que el Señor devuelve a su pueblo el sentido de la vida (4,5) evoca la acción en favor de los israelitas cuando cruzaban el desierto huyendo de la esclavitud egipcia. Yahvé creó una nube de humo durante el día y un resplandor de fuego durante la noche, para guiar a su pueblo (Ex 13,21-22). La ética del pueblo descrita en 2,1 – 4,1 lo sitúa simbólicamente en el desierto: el habitáculo del demonio Azazel y la zona alejada de Dios (cf. Lv 16,22.26). Efectivamente, la conducta del pueblo esbozada en 3,1 – 4,21 le mantiene alejado del Señor. Pero, del mismo modo que Yahvé guió a su pueblo hacia la Tierra Prometida mediante la nube y la columna de fuego, ahora lo ubicará en el corazón de la tierra de promisión, el monte Sión (4,5),

que no alude sólo a un lugar geográfico, sino a la situación ética en que el pueblo, con la ayuda de Dios, observa los preceptos divinos.

El texto ubica la nube y la columna sobre el monte Sión, recalcando, de ese modo, la sacralidad del lugar. Cuando Moisés entraba en la Tienda del Encuentro, bajaba la columna de nube y se detenía en la puerta mientras Yahvé hablaba con Él (Ex 33,9). Y en el momento de la consagración del Santuario del desierto (cf. Ex 40), la nube cubrió la Tienda del Encuentro y la gloria de Yahvé cubrió la Morada. Así pues, del mismo modo que Dios consagró la Morada del desierto y posibilitó desde la tienda el diálogo con Moisés, en 4,5 la nube y la columna se posan sobre el monte Sión para consagrarlo y posibilitar, a la vez, que desde el monte se produzca de nuevo el encuentro personal entre Dios y el hombre.

¿Cuándo y cómo acontece el encuentro personal entre Dios y su pueblo? El monte Sión aparece cubierto por la gloria de Yahvé, es decir, protegido por la presencia de Dios. La gloria de Yahvé protege todo lugar del monte Sión y a toda la asamblea a modo de tienda. Desde la óptica litúrgica, el término "lugar" indica la morada de Yahvé (Ex 15,17); la voz "asamblea" se refiere a la comunidad reunida para el culto (cf. Lv 13; Is 1,13); y la palabra "tienda" figura, por ejemplo, en la plegaria de David (2 S 22,12; cf. Sal 18,12). De ese modo, 4,5-6 muestra la presencia de la gloria de Yahvé en la asamblea que celebra el culto veraz y practica los preceptos divinos. La asamblea renovada y descrita en 4,5-6 actúa de contrapeso del pueblo pecador mencionado en 1,10-17. El viento justiciero y purificador ha transformado al pueblo pecador y lo ha convertido en la comunidad fiel al Señor; y la gloria de Yahvé protege al pueblo contra el calor y la lluvia, metáforas de las tentaciones idolátricas que amenazan al pueblo redimido.

Canción de la viña (5,1-7)

1 Voy a cantar a mi amigo
la canción de amor* por su viña.

Mi amigo tenía una viña en un fértil otero.
2 La cavó, la despedregó y la plantó de cepa exquisita.
Edificó una torre en medio y excavó un lagar.
Esperó que diese uvas, pero dio agraces.

3 Ahora, habitantes de Jerusalén y hombres de Judá
venid a juzgar entre mi viña y yo:
4 ¿Qué más se puede hacer *por* mi viña
que yo no haya hecho?
¡Yo esperaba que diese uvas!
¿Por qué ha dado agraces?

5 Ahora, pues, os hago saber lo que *haré* con mi viña:
***quitaré* su seto y será quemada;**
***desportillaré* su cerca y será pisoteada.**
6 *La convertiré* en un erial que ni se pode ni se escarde;
crecerá la zarza y el espino,
y prohibiré a las nubes que *derramen su lluvia*
sobre ella.

7 La viña de Yahvé Sebaot es la casa de Israel,
y los hombres de Judá su plantío exquisito.
Esperaba de ellos justicia y hay iniquidad;
honradez y hay *corrupción*.

V. 1 El hebreo dice «de mi amigo».

El "prólogo" (1,2-31) hablaba de la necesidad de la conversión, pues quienes se dirigen a Sión constituyen la metáfora de quienes emprenden la senda de la conversión. El mismo "prólogo" ponía de relieve el destino de quien recorre el camino de la conversión, y también mencionaba la fatalidad del que permanece en la rebeldía: «Sión por la equidad será rescatada... mientras los pecadores... y desertores de Yahvé se acabarán» (1,27-28). Concluido el "prólogo", comenzaban los oráculos sobre Judá y Jerusalén (2,1-5,30). La primera parte de los oráculos (2,1 – 4,6) constituye el desarrollo de 1,27, pues relata la salvación de quien surca las aguas de la conversión: 2,1-5 describía la exigencia de la conversión, mientras que 4,2-6 narraba la situación del pueblo trasformado. Entre el inicio (2,2-5) y el final (4,2-6) del camino hacia la salvación, aparecía citado el pecado que Sión (2,6 – 4,1), metáfora del lector, debe derrotar. La segunda parte de los oráculos (5,1-30) comenta el contenido de 1,28, pues subraya la desgracia de los perversos: comienza con la "Canción de la Viña" (5,1-7), después aparecen las maldiciones contra idólatras y opresores (5,8-24), y finalmente resuena la ira de Dios contra los desalmados (5,25-30).

El entramado de 5,1-7 aparece estructurado en cinco partes. La primera (5,1a) constituye la introducción a la canción. La segunda (5,1b-2) contiene la canción propiamente dicha. La tercera (5,3-4) invita a los habitantes de Jerusalén a emitir un juicio sobre el estado de la viña. Tras escuchar la opinión de los oyentes, la cuarta parte (5,5-6) proclama el veredicto sobre la viña. Y, finalmente, la quinta sección (5,7) desvela el significado del poema.

La introducción sugiere la presencia de un juglar, que cuenta con un buen amigo (5,1a). Este amigo tiene una viña a la que ama con pasión. El trovador decide cantar ante el amigo una copla que describa el amor de su amigo por la viña. La palabra "amigo", que figura al inicio de la canción, traduce el término hebreo *yâdîd*. Esta raíz hebrea aparece en el nombre teóforo de Salomón (Yedidías, 2 S 12,25), en el de la madre de Josías (Yedidá, 2 R 22,1) y en la denominación de Benjamín como "querido de Yahvé" (Dt 33,12). También aparece en otros nombres teóforos: Dodó, Dodai y Medad.

La amistad constituye una dádiva divina en los textos del AT. La organización social de Judá se apoyaba en la familia; varias familias componían un clan; y el conjunto de clanes formaba una tribu. Atravesar los límites que imponía la familia y el clan era intrincado. Por eso, el AT consideraba un don especial de Dios la relación de amistad; en ese sentido, ensalza con gozo la amistad entre David y Jonatán (1 S 19-20) y la de Rut y Noemí (Rt). La amistad es una relación privilegiada de amor, porque nace de la libertad, y no de la obligación dimanada de la paternidad. Cuando el juglar, metáfora de Isaías, se dirige a su amigo, símbolo del Señor, recalca la profundidad de la relación entre Dios y el profeta, mientras que la viña es la imagen del pueblo de Judá que Yahvé plantó y cuidó en la Tierra Prometida.

La canción (1,1b-2; cf. 27,2-5) constituye una parábola en la que se comparan dos elementos. Por una parte, aparece el esmero con que el amigo, Dios, planta y cuida la viña; por otra, figuran los agrazones que produce la viña, en lugar de las buenas uvas esperadas. Como decíamos antes, el "amigo" es el Señor. El fértil otero simboliza la Tierra Prometida, donde Dios asentó a su pueblo (cf. Dt 8,7-10). La tarea de cavar y despedregar el terreno y la decisión de construir el lagar y edificar una torre desvelan el cuidado de Dios por su pueblo. Las piedras apartadas del terreno simbolizan a los cananeos que el Señor retiró para hacer la tierra fecunda (cf. Ex 33,1-4); la torre y

el lagar representan el Templo y la Dinastía de David, erigidos para hacer tangible la presencia de Dios en medio de su pueblo. La viña representa al pueblo; pero el término "viña" (*śōrēq*) alude a un tipo selecto de viñedo (16,8; cf. Jr 2,21; Gn 49,11). El pueblo de Dios, la viña, no es cualquier país, sino una nación elegida especialmente por Dios entre las demás (43,4); la excelencia del viñedo alude a la alianza privilegiada que Dios ha establecido con su pueblo (cf. Ex 19,1 – 20,21).

El Señor esperaba que la viña cuidada con esmero produjera buenas uvas, símbolo de la justicia; pero la viña dio agrazones, metáfora de la idolatría (2,16) y la injusticia (3,1-15). Al confrontar la bondad de Dios con los frutos amargos de la viña, el autor desea que los oyentes y el mismo lector confronten la acción de Dios con la respuesta de la viña, metáfora de los habitantes de Jerusalén. La comparación propuesta por la parábola pretende que el lector compare la bondad de Dios con la maldad de los moradores de Jerusalén; y que, como fruto de la comparación, reflexione sobre su conducta y profundice en la senda de la conversión.

El tema de la viña como metáfora de Israel elegido y repudiado por el Señor aparece esbozado en Oseas (Os 10,1), desarrollado principalmente por Jeremías (Jr 2,21; 5,10; 6,9; 12,10-11) y Ezequiel (Ez 15,1-8; 17,3-10; 19,10-14), y citado en otros libros (cf. Dt 32,32-33; Si 24,17). Fue el comentarista judío Ibn Ezra quien identificó el hecho de despedregar la viña con la expulsión de los cananeos, y armonizó la torre con el Templo de Jerusalén que protegía la ciudad en nombre de Dios. El NT también profundiza en el tema de la viña: Mateo en la parábola de los viñadores homicidas (Mt 21,33-41) y Juan en el sermón sobre la vid verdadera (Ju 15,1-2).

Concluida la canción, el Señor, "el amigo del juglar" (5,1a), se dirige a los habitantes de Jerusalén y Judá para que confronten los frutos de la viña con los cuidados que ha recibido. Mediante preguntas retóricas, el Señor denuncia la injusticia de su pueblo, y muestra cómo no puede hacer nada más por su viña (5,3-4). La confrontación entre la maldad del pueblo y la rectitud divina es una tema constante en los profetas (cf. Jr 2,4-7; Mi 6,1-5). El contenido de 5,3-4 aporta mediante afirmaciones y preguntas retóricas el veredicto contra Jerusalén; el pueblo, pudiendo dar frutos de justicia, se decantó por la maldad.

Tras el veredicto de culpabilidad (5,3-4), aparece la sentencia condenatoria (5,5-7). El Señor convertirá su viña en un erial carente de lluvia. La falta de lluvia (5,6) explicita el castigo divino (cf. 1 S 1,21) pero, sobre todo, remite a Gn 2,3, cuando Dios aun no había hecho llover sobre la tierra. Al hacer que cese la lluvia, el Señor devuelve la viña al estado anterior a la creación del hombre; y esa viña desecha se convierte en campo de zarzas y espinos, metáfora de los ídolos que atenazan al pueblo de Dios (55,13). En definitiva, Dios entrega a su pueblo al poder de los ídolos que habían abrazado: la altivez (3,1-15), el poder (3,14) y el orgullo (3,16-24).

El Señor deja que su pueblo se postre ante los ídolos, y los falsos dioses deshacen el esplendor de la viña. Asiria (10,5: "bastón de mi ira") y Babilonia (13,5: "instrumento de su enojo") fueron el viento abrasador que agostaron la viña y desportillaron su cerca. Senaquerib (704-681 a.C.) asoló Judá y asedió Jerusalén (caps. 36-37), y Nabucodonosor II (605-562 a.C.) conquistó Judá y deportó parte de la población a Babilonia. El asedio asirio y principalmente el exilio babilónico significaron para Israel una época de sequía; no sequía de agua, sino de presencia de Dios. La lluvia es también la metáfora de la justicia divina que cae de las nubes: «¡Qué hagan llover las nubes su justicia!» (45,8). El término "justicia" traduce la voz hebrea *ṣedeq,* que significa la armonía que Dios regala a su pueblo para que pueda vivir en condiciones de paz y justicia. La viña desportillada sintió el silencio de Dios, pues la justicia divina no regaba su suelo; y experimentó la tenaza de los ídolos, las zarzas y espinas que poblaban su suelo.

El versículo final (5,7) resume el contenido de 5,1-6: la viña es la Casa de Israel, de la que el Señor esperaba justicia, pero sólo produjo iniquidad y corrupción. La voz de Jeremías resuena en el texto isaiano, y constata cómo el pecado de los dirigentes ha despeñado al pueblo por el precipicio de la ruina (Jr 12,10-13).

LAS MALDICIONES (5,8-24)

8 ¡Ay de los que juntáis casa con casa
y *añadís* campo *a* campo
hasta ocupar*lo* todo,
***para* quedaros solos en medio del país!**

9 Así *me* ha jurado *con certeza* Yahvé Sebaot:
"¡*Quedarán* desiertas muchas casas;
son grandes y hermosas,
pero *quedarán* sin moradores!*
10 Diez yugadas de viña darán sólo *un odre*,
y una carga de simiente producirá una *fanega*.
11 ¡Ay *de los que madrugan buscando* licor
y de los que trasnochan *ofuscados* por el vino!
12 *Tocan* arpas y cítaras,
pandero y flauta *mientras se atiborran de vino*;
no *perciben* la obra de Yahvé
ni ven la *obra* de sus manos.
13 Por eso, mi pueblo *ha sido* deportado,
sin *que pueda entenderlo*;
sus *dirigentes* estaban muertos de hambre
y *la gente abrasada por la* sed.
14 Por eso, ensanchó el Seol su seno,
dilató su boca sin medida;
allá bajan los dirigentes y la gente,
como turba revoltosa.
15 Se humilla el hombre y se abaja el varón,
los ojos altivos son abajados;
16 *mientras* es ensalzado Yahvé Sebaot en el juicio,
y el Dios Santo muestra su santidad *en la sentencia*.
17 Pacerán los corderos como en su pastizal,*
y los cabritos cebados *comerán* entre las ruinas.
18 ¡Ay *de* los que arrastran la culpa con coyundas de engaño
y el pecado con bridas de novilla!
19 Los que dicen: "*¡Que se dé prisa,*
que Yahvé acelere* su *actuación*
para que la veamos;
que se *manifieste* y *aparezca*
el plan del Santo de Israel,
para que lo conozcamos!"
20 ¡Ay *de* los que llaman al mal bien, y al bien mal;
que dan oscuridad por luz
y luz por oscuridad;
que dan amargo por dulce y
dulce por amargo!

21 ¡Ay *de* los *que se creen* sabios,
***y son necios*!**
22 ¡Ay *de* los *atrevidos para emborracharse,*
y *hábiles* para escanciar licor;
23 los que absuelven al malo por soborno
y *arrebatan* al justo* su derecho!
24 *Como* una lengua de fuego devora las espigas
y la*s* llama*s* *calcinan* el heno,
su raíz *se pudrirá y* su flor *volará como tamo*.
***Porque despreciaron* la enseñanza de Yahvé Sebaot**
y *desdeñaron* la palabra del Santo de Israel.

V. 17 «corderos»; la traducción griega dice «extranjeros». Los corderos simbolizan a los extranjeros que poseerán Jerusalén tras la debacle de la nación. Algunos sitúan el v. 17 entre vv. 9-10. Otros añaden y leen 10,1-4 + 5,8-24, pues entienden que 10,1-4 ha sido desplazado de su lugar. Algunos opinan que 5,14-16 está fuera de contexto y que debería relacionarse con 2,6-22, cuya antífona (2,9.11) aparece en 5,15. En nuestra opinión, los cambios de posición carecen de base sólida.

V. 19 Con la finalidad de conferir a la traducción mayor claridad, incluimos el término «Yahvé», atendiendo a la propuesta del aparato crítico de la Biblia hebrea.

V. 23 En hebreo consta «justos», pero traducimos en singular por tratarse de un gentilicio.

La conclusión de la Canción de la Viña pone de relieve el disgusto divino ante la maldad del pueblo (5,7). El Señor esperaba la justicia, simbolizada por las uvas, pero la nación ha engendrado la iniquidad, representada por los agrazones. Ahora y, como especificación de la iniquidad, el contenido de 5,8-25 presenta seis lamentaciones para reflejar la ira divina contra la vileza del pueblo. Las seis comienzan con la interjección "¡Ay!" (5,8.11.18.20.21.22), propia del lenguaje profético que denuncia la injusticia y la idolatría (cf. Am 6,1-7; Mi 2,1-15; Jr 22,13-19; Ez 7,5-26; Ha 2,6-8); y tres de ellas incluyen la sentencia condenatoria contra los malditos (introducida con "por eso").

La partícula "¡Ay!" evoca el llanto de las plañideras: del mismo modo que las mujeres lloraban ante un difunto, el Señor llora ante el pueblo metafóricamente muerto a causa de la perversidad en que vive (cf. 3,1-15). El evangelio de Lucas recoge las maldiciones de 5,8-24 en la invectiva de Jesús contra quienes oprimen a los pobres (cf. Lc 6,24-26); por su parte, Mateo las dirige contra los escribas y fariseos (cf. Mt 23,13-31).

La primera lamentación arremete contra quienes acaparan bienes sin medida, casas y campos, hasta hacerse dueños del país (5,8-10). La acumulación de riquezas tiene su origen en el despojo del pobre (3,14a), y quien saquea al mísero destruye la Viña de Yahvé (3,14b). El relato de la "Viña de Nabot" (1 R 21) constituye la mejor parábola para mostrar cómo la opresión contra el pobre deshace la viña del Señor (cf. 5,1-7). Nabot de Yezreel poseía una viña, pero el rey Ajab, instigado por su esposa Jezabel, se la quitó e hizo que lo asesinaran. El profeta Elías censuró con dureza el pecado del rey. Los acomodados de Jerusalén, repitiendo en cierto modo la barbarie de Ajaz contra Nabot (3,14), han acumulado riquezas sin medida (5,8). Por eso, de la misma manera que Elías anunció la muerte de Ajaz y Jezabel, el Señor hará baldía la ostentosidad de los opresores. Las mansiones quedarán desiertas, y el campo en barbecho. El afán de acaparar riqueza mediante el sudor de los débiles convertirá el país en tierra estéril.

El texto confronta la extensión de viñedo, diez yugadas, y la carga de simiente, con su producción mínima. Una yugada (hebreo *ṣemed*) equivale a unas dos hectáreas y media, y la carga de simiente (*ḥōmer*) corresponde a unos cuatrocientos litros de semillas. Los vocablos aplicados a la recolección de la cosecha ("odre" y "fanega") corresponden a las medidas hebreas *bat* (unos cuarenta litros de mosto) y *'êfâ* (aplicada a la medida de áridos equivale a unos cuarenta litros). La carga de semilla y el terreno sembrado no es equiparable a la nimiedad de la cosecha. La desgracia de los especuladores no se detiene en la amenaza divina, pues el Señor asolará la opulencia de los prepotentes (5,9). El augurio divino se cumplió en la historia: Nabucodonosor II dejó desiertas las casas de los pudientes al deportarlos a Babilonia (cf. 2 R 24,16; 25,11), y ordenó al general Nabuzardán el reparto de las propiedades de los ricos entre los más pobres del pueblo (2 R 25,12).

La segunda lamentación va dirigida contra los moradores de Jerusalén, que no quieren ver la actuación de Dios (5,11-17). La acción divina que los jerosolimitanos rechazan puede contemplarse desde dos perspectivas. Por una parte, la actuación divina estriba en la ternura con que Dios plantó y cuidó su viña, metáfora de la nación establecida en la Tierra Prometida (5,1b-2; cf. Sal 28,5); por otra parte, alude a la amenaza divina contra la nación pecadora, cuando el Señor advierte: «haré de ella un erial que ni se pode ni se escarde» (5,6). La estulticia de injustos e idólatras es doblemente ridícula: se niegan a

percibir la bondad divina y desoyen la amenaza de Dios. El Señor destruirá su Viña, metáfora de la Casa de Israel (5,7), porque, en vez de practicar la justicia, ejerce la iniquidad. Para desviar la atención ante la amenaza, los habitantes de Jerusalén y Judá se entregan a la embriaguez y a todo tipo de fiestas; y así, desentendiéndose de la advertencia, olvidan la exigencia de conversión (2,5). La embriaguez y el jolgorio tiñen de irresponsabilidad la crueldad de los tiranos (22,13; 28,1.7-8) y la perfidia de los dirigentes (56,12). Las fiestas que celebran incluyen libaciones (5,12), ritos habituales en los cultos idolátricos.

Tras el contenido de la maldición (5,11-12), figura una doble sentencia por el pecado (5,13.14). Como decíamos en la introducción, el libro de Isaías alcanzó su forma definitiva en el período persa o comienzos del helenístico. Por esa razón, desde el inicio de la redacción hasta asumir la estructura final, la obra experimentó diversas relecturas. El contenido de 5,13-14 aporta dos comentarios a 5,11-12. El primero, quizá del período persa, (5,13) percibe en el exilio en Babilonia el castigo por la idolatría y la injusticia en que se ahogaba la nación. El segundo, tal vez del inicio de la etapa helenista, describe el descenso de la gente y sus dirigentes hacia el Seol (5,14; la bajada al Seol constituye una metáfora de la muerte).

El Seol es el habitáculo situado bajo la superficie terrestre, donde el espíritu del ser humano, tras la muerte, según la creencia hebrea, llevaba una existencia umbrátil (26,19). La locución “por eso” encabeza la descripción de ambos comentarios, y delata que el castigo se debe al menosprecio de la bondad (5,1b-2) y de la amenaza divina (5,13a). El sufrimiento provocado por el castigo acrecerá la humildad del pueblo (5,15; 2,9.11). Recordemos que el término “humildad” procede del latín *humus* (tierra); y, denota, entre otras acepciones, la capacidad de percibir los acontecimientos desde el sano realismo. El dolor del exilio, expresión de la sanción divina, hará que el pueblo se haga humilde: capaz de contemplar la actuación de Dios en la historia, y de entender que la idolatría y la injusticia precipitan la vida humana en la muerte, representada por el Seol.

Frente a la culpabilidad de la nación resplandece la santidad de Dios (5,16; cf. 1,26; 6,3), que hizo todo lo posible en favor de su pueblo (5,3-4). Pero la nación respondió con agrazones (5,7b), motivo por el que Yahvé ha precipitado a la Casa de Israel en el desastre (5,17). El lector debe observar que Dios ha obrado con justicia: el pueblo no

ha caído en desgracia por capricho divino, sino por su comportamiento infiel. El pueblo es responsable de su desventura. La bulliciosa Jerusalén se convierte en pastizal de corderos y lugar de ramoneo para los cabritos (5,17). Estos corderos y cabritos simbolizan a los extraños que, tras la toma de Jerusalén y el reparto de la tierra (cf. 2 R 25,1-21), devoraron las riquezas de la Ciudad Santa. Los extranjeros pueden identificarse con los babilonios (cf. 2 R 23,31-24,26), pero también con las bandas de arameos, moabitas, amonitas (cf. 2 R 24,2) y edomitas (cf. Ab 9b-15).

La tercera lamentación ataca a quienes ocultan su pecado y carecen de freno en sus malas acciones, negándose a comprender la voluntad de Dios y ridiculizando la tardanza del triunfo del plan divino (5,18-19). La exigencia burlona de los pecadores cuando dicen: «que Yahvé acelere su actuación para que la veamos» (5,19) ridiculiza y confunde el contenido del "Día de Yahvé" (cf. 2,12). ¿En qué consiste el "Día de Yahvé"?

El día de Yahvé denota la intervención judicial de Dios en la historia. La actuación divina implica la condena de los pecadores y la salvación de los justos. La antigua religión semita recogía la mención del "Día de Yahvé", entendiéndolo como la ocasión en que Dios intervendría para aniquilar a los pueblos enemigos. La profecía de Amós recoge la mención del día de Yahvé procedente de la religión semita, pero quiebra la tradición operando un cambio en el significado de ese día (Am 5,18-20). Los dirigentes de Samaría, injustos e idólatras (Am 2,6-16), sufrían el agobio constante de la presión asiria (cf. 2 R 15,27-31; 17,1-6); por eso, ansiaban la llegada del día de Yahvé como la ocasión propicia en que Dios destruiría el poderío asirio. Los líderes concebían el día de Yahvé como la oportunidad luminosa en que el Señor les libraría de toda amenaza externa. Sin embargo, Amós no entiende el día de Yahvé como luz, sino como tiniebla: el día de Yahvé no contemplará la destrucción de Asiria, el enemigo de Israel, sino que propiciará el ocaso de los dirigentes de Samaría, que huirán despavoridos como fugitivos acosados por fieras (cf. Am 5,18-20).

Los habitantes de Judá y Jerusalén sufrieron la opresión asiria cuando el rey Ajaz (736-716 a.C.) quedó sometido a tributo por Teglatfalasar III (745-727 a.C.), según 2 R 17,8; 18,7. Volvieron a padecer el flagelo asirio cuando Senaquerib (704-681 a.C.), en tiempo de Ezequías (716-687 a.C.), asedió Jerusalén y arrasó Judá (cf. 2 R 18-

19). Judá tuvo que soportar también la hostilidad de Siria e Israel (7,1-9), países vecinos. Los dirigentes de Judá concebían el "Día de Yahvé" en el mismo sentido que los antiguos semitas: esperaban la irrupción de Dios para que acabara con las naciones extranjeras que amenazaban Judá. Por eso, se burlan de Yahvé, retándolo a que acelere el amanecer del día esperado (5,19). La profecía de Isaías toma el mismo sesgo que la voz de Amós (cf. Am 5,18-20): el "Día de Yahvé" llegará, pero significará la irrupción de la ira divina contra los pecadores (5,25-30). El NT pone en boca de los falsos profetas la noción errónea del "Día de Yahvé", propia de los réprobos de Jerusalén (2 P 3,4; 5,19).

La cuarta lamentación arremete contra quienes actúan con engaño (5,20). Exhibe un sabor sapiencial: 5,20 remite a Pr 17,15, en cuanto a la censura de los jueces inicuos que condenan al inocente y absuelven al culpable. Pero la lamentación manifiesta también un aspecto teológico en referencia a la narración del Paraíso Terrenal (Gn 2,4b-3,24). La serpiente tienta a Adán y Eva, diciéndoles: «Dios sabe muy bien que el día en que comiereis de él [del fruto del árbol], se os abrirán los ojos y seréis como dioses, conocedores del bien y del mal» (Gn 3,5). El texto del Génesis puede entenderse en el sentido de que la serpiente tienta al ser humano para que asuma la potestad de determinar lo que es bueno o malo. Quien especifica la naturaleza del bien y del mal es Dios (Gn 3,5). Quienes llaman al mal bien y al bien mal (5,20) no sólo faltan a la verdad, sino que se hacen como dioses al decidir, según su criterio y no según el de Dios, la bondad o la maldad de las cosas. Y sólo Yahvé es Dios y no hay otro (2,11.17; 45,11). Por eso, de la misma manera que Adán y Eva fueron expulsados del paraíso a causa de su pecado (Gn 3,23), los moradores de Judá serán enviados al exilio o lanzados al Seol (5,13-14) a causa de sus culpas (5,3-6).

La quinta lamentación condena a los necios que se tienen por sabios (5,21): son hábiles para practicar la injusticia (5,8) y necios para apreciar la advertencia divina (5,12). El evangelio de Juan aplica dicha necedad a los fariseos (Jn 9,40-41), y Pablo a los idólatras (cf. Rm 1,21-22). La sexta lamentación fustiga a quienes salvan al malo a cambio de soborno y condenan al justo; y, después, para no sentirse culpables de sus acciones, se dejan llevar por la confusión que causa la embriaguez (5,22-23).

La quinta y sexta maldición aluden a situaciones confusas, como es trocar el bien en mal, o condenar al inocente y absolver al culpable. La referencia a la confusión evoca la situación del cosmos en el estadio anterior a la creación, cuando la tierra era "caos y confusión" (Gn 1,2). Desde ésa óptica, 5,21-22 sugiere cómo el pecado deshace el proyecto de Dios: devuelve al caos (Gn 1,2) el cosmos que Dios creó muy bueno (Gn 1,31).

Finalmente 5,24 concreta las causas del castigo divino y, mediante una metáfora, describe las consecuencias de la sanción. La causa estriba en que el pueblo desdeñó la enseñanza y despreció la santidad de Yahvé: el pueblo es la viña que renunció al cuidado divino (5,1-7). El término "enseñanza" (*tôrâ*) en 2,3 y 5,24 se refiere a la instrucción que posibilita un estilo de vida según los designios de Dios; pero la nación ha rehusado la enseñanza, precipitándose de ese modo hacia la destrucción. Las consecuencias del castigo aparecen bajo el ropaje de motivos vegetales: la nación es una planta marchita desde la raíz a la flor, que está calcinada como el heno (5,24). La conquista de Jerusalén por Nabucodonosor, la profanación del Templo, la extinción de la dinastía davídica y el dolor del exilio fueron el sol abrasador que agostó Judá y convirtió el país en una flor ajada (cf. 40,6; 2 R 23,31-24,26).

La ira de Yahvé y la llamada a los invasores (5,25-30)

25 Por eso, se ha encendido la ira de Yahvé
contra su pueblo;
extendió su mano contra él y le golpeó.
Temblaron las montañas,*
y sus* cadáveres *fueron* como *estiércol
en medio de las calles.
***Pero ni siquiera con* todo *eso* se ha calmado su ira,**
y aun sigue extendida su mano.
26 Iza bandera a un *pueblo* lejano*
y le silba desde el *confín* de la tierra:
vedlo aquí, viene ligero.
27 No hay en él quien se canse y tropiece,
quien se duerma y se amodorre;
nadie suelta el cinturón de *sus* lomos,
ni rompe la correa de su calzado.

28 Sus saetas son agudas y sus arcos tensos,
los cascos de sus caballos semejan pedernal,
y sus ruedas, torbellino.
29 Tiene *el* rugido de leona,
ruge como los cachorros;
brama y agarra la presa,
la arrebata, y no hay quien la libre.
30 Aquel día bramará contra él con bramido del mar,
oteará la tierra y habrá densa oscuridad,
y la luz se habrá oscurecido en la espesa tiniebla.

V. 25 Algunos comentaristas leen 9,7-20 + 5,25, argumentando que la antífona «no se ha calmado su ira» aparece también en 9,11.16.20. En nuestra opinión, no hay fundamento para alterar la posición de 5,25; y además la misma antífona figura en 10,4.

V. 25 Puede entenderse: «y mató a los príncipes».

V. 26 Lit. aparece en plural: «pueblos».

Como observábamos en el pasaje anterior, tres de las seis maldiciones (5,8.11.18.20.21.22) añaden una condena a la denuncia (5,8.13.14), encabezada en dos ocasiones por la expresión "por eso" (5,13.14). La presencia de la locución "por eso" en 5,25 delata que el contenido de 5,26-30 expresa la condena divina contra todas las atrocidades cometidas por el pueblo, y descritas en el seno de las maldiciones (5,8-23).

La relevancia simbólica de 5,25 es interesante, porque contiene las veintidós consonantes del alefato hebreo. El Señor derrama la fuerza de su palabra para que la nación viva en plenitud (55,10); sin embargo, el pueblo, como viña infecunda (5,1-7), no se ha dejado penetrar por la palabra y ha producidos agrazones de injusticia e idolatría (5,8-23). Por eso, la fuerza vivificante de la palabra se ha trasformado en el fuego que consume la nación (5,24). Las veintidós letras, símbolo de la plenitud de la palabra, devienen en 5,25 la expresión de toda la dureza con que Dios fustiga las iniquidades del pueblo (cf. 2,6 – 4,1; 5,8-24). Los culpables de la degradación de Judá y Jerusalén son los dirigentes (3,14) y quienes se apegan a sus embustes (5,14). El Señor acabará con ellos (8,13-14). En ese sentido, las montañas (5,25) constituyen la metáfora de los príncipes que explotan al mísero, a quienes el Señor abate, mientras la mano de Dios simboliza la potencia del azote divino contra la nación corrupta.

El mensaje de 5,26-30 concreta el castigo mediante la invasión de pueblos extranjeros (cf. 6,22-30; Jr 5,15-17). A partir de la época de Isaías, los invasores de Judá fueron varios. El primer ataque aconteció durante el reinado de Ajaz (736-716 a.C.), cuando Judá sufrió la amenaza de Rasín, rey de Aram, y de Pécaj, rey de Israel (7,1). La ayuda prestada por Asiria frustró la amenaza, pero sometió a Judá al vasallaje asirio (2 R 18,7). La segunda invasión tuvo lugar en tiempos de Ezequías (721-693 a.C.), cuando Senaquerib, rey de Asiria, arremetió contra Judá y Jerusalén (caps. 36-37). La tercera consistió en los tres ataques y las subsiguientes deportaciones realizadas por Nabucodonosor (597.587.582 a.C.), rey de Babilonia (cf. 2 R 23,31-24,26; Jr 52,27-30). Posteriormente se dejó sentir el dominio de Alejandro Magno (357-323 a.C.), y después el gobierno de los monarcas helenistas (323-162 a.C.).

La mención del "pueblo lejano" en 5,26-30 refiere una ocupación genérica, pero violenta; sugiere el asedio emprendido por Senaquerib, y la deportación efectuada por Nabucodonosor. Pero recordemos que el texto isaiano es el resultado de un lento proceso de redacción; por eso, el núcleo de 5,26-30 pudo nacer en el período subsiguiente al ataque de Senaquerib, y ser releído, seguramente, tras el acoso de Nabucodonosor. Notemos también la presencia de la locución "aquel día" (5,30), que remite a la llegada del "Día de Yahvé" (8,19; cf. Am 3,18-20), el momento en que Yahvé acabará con los prepotentes. De ese modo, la amenaza de 5,26-30 no se circunscribe al recuerdo de sucesos pasados; también alude a desastres futuros, que diezmarán el pueblo cuando se aleje del cumplimiento de los preceptos divinos.

La solidez del ejército invasor es imponente; es una máquina rápida y bien armada. Su grito de guerra semeja el rugido de la leona ávida por la presa (cf. Os 5,14) o al bramido del mar (cf. Am 3,12). La forma en que los atacantes derraman la ira divina aparece como contrapunto del amor de Dios por su pueblo. El invasor «agarra la presa, la arrebata, y no hay quien la libre» (5,29); pero, de la misma manera que el enemigo atrapa su presa (metáfora del pueblo de Dios) para destrozarla, el Señor agarra a su pueblo para protegerlo (49,24-25: Yahvé aparece como el cazador a quien nadie arrebata la presa). Aquel día la luz se trocará en *tiniebla* (5,30; *ḥōšek*), circunstancia que recuerda que Dios había creado la luz sobre la tierra *oscura* (Gn 1,2; *ḥōšek*). El pueblo venido de lejos (5,26) devuelve la tierra de Judá al estado caótico y

oscuro anterior a la creación. Los invasores sumen Judá en la misma tiniebla(5,30) que envolvía la tierra antes de la creación de la luz (Gn 1,2). Sólo la observancia de la Ley de Dios convierte el caos inhóspito en la "tierra buena", pues cuando los judaítas han desobedecido los preceptos divinos (3,1-15) han precipitado al país en el caos primigenio, lo han convertido en la viña baldía (cf. 5,1-17).

CAPÍTULO 3

LIBRO DE EMMANUEL
caps. 6-12

Los oráculos contra Judá y Jerusalén describen cómo el pecado ha precipitado al país en la ruina (2,2-5,30). La Canción de la Viña expone la ternura de Dios (5,1b-2) y describe la infidelidad de la nación (5,3-7). El resto del capítulo quinto (5,8-30) habla de los agrazones con que el pueblo frustró la esperanza divina, y especifica las consecuencias de la conducta de la nación, que se hunde en la tiniebla, metáfora del caos originario (cf. Gn 1,2). Pero cabe una pregunta: ¿arrasará el castigo divino la nación, o subsiste todavía alguna esperanza? El "Libro del Emmanuel" responde a esa cuestión (6,1-12,6). A pesar de la culpa de la nación, el Señor no abandonará a su pueblo. Dios actuará en la historia mediante la voz del profeta Isaías. Tras su vocación (6,1-13), el profeta exigirá al pueblo y al rey Ajaz la confianza en Dios para que la nación pueda mantenerse (7,9). Pero ante el ataque de los reyes de Siria e Israel, Ajaz pondrá en duda el socorro divino y acabará como vasallo del rey de Asiria (cf. 2 R 16,8; 18,7). Isaías intuye el error del pacto con Asiria y augura las consecuencias nefastas que tendrá para Judá (7,18-8,8; 10,5-19.28-34). Con el mismo rigor, el profeta denuncia la culpa del pueblo (9,7-20) y la perversidad de sus dirigentes (10,1-4). Aunque la perfidia se extienda entre el pueblo y la corte, la palabra profética no cesa de reclamar la confianza en Dios por parte de todos (7,9; 8,11-23) y augura la victoria del plan divino sobre las fuerzas malignas (8,9-10; 9,1-6; 10,20-27; 11,1-12,6).

El "Libro del Emmanuel" muestra cómo el pueblo que abandonó al Señor (2,6-4,1; 5) es capaz de convertirse, pues experimentará la salvación (12,1-2) y reconocerá la presencia de Dios en su seno (12,4-

6). La ruina no constituye el final de la nación; es la prueba que permitirá a algunos judaítas, el resto, ahondar en el conocimiento de Dios y en la vivencia de su palabra. La senda de la conversión siempre permanece abierta.

Vocación de Isaías (6,1-13)

1 **El año de la muerte del rey Ozías vi al Señor sentado en un**
trono excelso y elevado, y sus haldas llenaban el templo. 2 **Unos**
serafines se mantenían erguidos por encima de él; cada uno tenía seis alas: con un par se cubrían la faz, con otro par se cubrían los pies, y con el otro par aleteaban.
3 **Y se gritaban el uno al otro:**
"Santo, Santo, Santo *es* Yahvé Sebaot:
toda la tierra está llena de su gloria".
4 **Los quicios y los dinteles se conmovieron a la voz de *quienes* clamaban, y el templo se llenó de humo.**
5 **Y dije:**
"¡Ay de mí, estoy perdido,
pues soy un hombre de labios impuros
que habita entre un pueblo de labios impuros,
y mis ojos han visto al rey Yahvé Sebaot!"
6 **Entonces voló hacia mí uno de los serafines con una brasa en la mano, que había tomado**
de *encima* del altar con las tenazas.
7 **Tocó mi boca y dijo:**
"*Al tocar esto* tus labios *ha desaparecido* tu culpa
y tu pecado está expiado".
8 ***Entonces* percibí la voz del Señor que decía:**
"¿A quién enviaré?, ¿quién irá de nuestra parte?"
Dije: "*Aquí estoy*, envíame".
9 **Dijo: "Ve y di a ese pueblo:**
'Escuchad bien, pero no entendáis,*
ved bien, pero no comprendáis'.
10 ***Embota* el corazón de ese pueblo,**
hazle duro de oído y pégale los ojos,
no sea que vea con sus ojos y oiga *con* sus oídos,
entienda con su corazón y se convierta y *se* cure.

11 **Yo pregunté: ¿Hasta *cuándo,* Señor?**
Dijo:"Hasta que se vacíen las ciudades
y queden sin habitantes,
las casas sin *gente y el campo* desolado,
12 **y haya *ahuyentado* Yahvé a la gente**
y cunda el abandono *en el* país.
13 ***Aunque* quede *la décima parte,***
volverá a ser devastado como la encina o el roble,
***de* cuya tala queda un tocón:**
su tocón será semilla santa".*

Vv. 1-13 Algunos autores consideran que 6,1-13 debería trasladarse al comienzo del libro, pero la tradición textual no aduce testimonios de tal cambio, ni la estructura del libro lo exige.

V. 9 «Escuchad bien, pero no entendáis»; según otros: «Escuchad bien pero sin comprender, y mirad, sin percibir».

V. 13 «su tocón será semilla santa»; según otros: «de su tocón saldrá semilla santa». La última frase de 13 falta en el texto griego.

La intención de la acción divina no estriba en la muerte del pecador, sino en que se convierta y viva. Por eso, el mensaje de 6,1-13 refleja el don de Dios a su pueblo para que emprenda el camino de la conversión. Por una parte, Dios llama a Isaías para que sea el eco de su voz ante el pueblo pecador; por otra, el Señor anuncia que, a pesar de la infidelidad de la nación, subsistirá una semilla santa, de la que brotará de nuevo el pueblo fiel.

La vocación de Isaías acontece en un lugar específico: el templo de Jerusalén; concretamente en el *Hekal*, la sala que precedía al Santo de los Santos (cf. 1 R 6,1-38); y en una fecha determinada, el año de la muerte del rey Ozías (740 a.C.). La divinidad de Yahvé estriba en su capacidad de actuar de manera admirable en la historia para conducir el decurso de los acontecimientos; por eso, su relación personal con el hombre acontece siempre en un lugar y un tiempo precisos (6,1; 1 S 3: vocación de Samuel).

El Templo, edificado con la magnificencia que le confirió Salomón (cf. 1 R 5,15-6,37), ocupa el lugar central en el ordenamiento religioso israelita (cf. 1 R 6; 8,14-21). El rey Ozías (781-740 a.C.) propició el florecimiento económico de Judá, reconquistó el puerto de Elat y mejoró las relaciones con Israel. Sin embargo, toleró el culto idolátrico de los santuarios ubicados sobre las colinas (cf. 2 R 15,4). El rey

contrajo la lepra y nombró regente a su hijo Jotán (cf. 2 R 15,1-7). Por tanto, cuando Isaías recibe la llamada divina, Judá disfruta de solvencia económica, y el templo es el lugar privilegiado para el encuentro con Dios, aunque también se practica la idolatría sobre las colinas.

La majestad del Señor (*Adonai*) aparece reflejada en los serafines y el trono donde se sienta. El trono simboliza el poder de Dios. El trono divino está en el cielo (cf. Sal 11,4; 103,19) o es el mismo cielo (66,1). Sin embargo, el Arca de la Alianza, guardada en el templo, representaba el trono de Yahvé sentado sobre querubines (cf. 2 S 6,2), y era el signo visible de la presencia divina (cf. Nm 10,35; 1 S 4,4.7). Yahvé impartía sus instrucciones desde el propiciatorio o cubierta del Arca (cf. Ex 25,22). El Arca de la Alianza era una caja-armario de madera de acacia recubierta de oro y custodiada por querubines (cf. Ex 25,10-22; 37,1-9), donde se guardaban los diez mandamientos (cf. Dt 10,1-5).

El relato de la vocación de Isaías describe toda la majestad de Dios: sentado sobre su trono y llenando el templo con sus haldas. La corte que rodea a Dios está constituida por serafines. El término "serafín" significa literalmente "ardiente". Desde la perspectiva lexicográfica, su nombre se asocia a las serpientes abrasadoras (cf. Nm 21,6; Dt 8,15) y al dragón volador (Is 14,29; 30,6); pero tanto su aspecto como su función son diversas. Los serafines tienen figura humana, aunque estén provistos de seis alas; su apariencia evoca el aspecto de los seres angélicos que tiran del carro de Yahvé (cf. Ez 1) y que Ezequiel denomina "querubines" (Ez 10), en el mismo sentido que las figuras ligadas al Arca (cf. Ex 25,18-20). El par de alas que cubre su rostro les impide ver a Dios; y, de ese modo, mantienen una distancia con la divinidad. De hecho, aunque la tradición judía y cristiana les confiera la categoría de ángeles, ente ellos y el Señor existe una diferencia crucial: los serafines no son dioses. El segundo par de alas cubre los pies, eufemismo para indicar los genitales. El hecho de cubrirse los órganos sexuales muestra cómo los serafines mantienen ante Dios toda su pureza, evitando descubrir su desnudez (cf. Lv 18,1-17). El tercer par destaca el aleteo y denota la vida de los serafines y su capacidad de actuar, en nombre de Dios, sobre el devenir humano: de la misma manera que el viento de Dios aleteaba sobre las aguas primordiales (cf. Gn 1,20), también aletean los serafines sobre el trono divino, y será un serafín quien purificará los labios del profeta (6,6-7).

Los serafines proclaman la santidad divina, un tema recurrente en la obra isaiana (1,4; 5,19.24; 10,17.20; 40,14.16.20). Al anunciar tres veces la santidad de Dios, manifiestan que sólo el Señor es santo (6,3): el hombre es santo por analogía; sólo Dios es santo por naturaleza. La palabra hebrea que traducimos mediante el término "santo" procede de la raíz *qdš*, que etimológicamente puede entenderse como "separar"; de ese modo, la santidad divina consiste en el signo de identidad que separa la naturaleza creada de lo que es la esencia divina. La santidad significa la absoluta originalidad de Dios frente a toda criatura. La santidad convierte a Dios en el "totalmente otro", en el misterio "tremendo y fascinante" ante el que sólo cabe la adoración (cf. Ex 15,11; Ap 4,8).

La santidad humana, por otra parte, se circunscribe al comportamiento ético: consiste en la capacidad del ser humano para reflejar algún destello de la bondad divina, y aun eso con la ayuda misma de Dios. Dice el Señor a su pueblo por medio de Moisés: «Sed santos, porque yo, Yahvé, vuestro Dios, soy santo» (Lv 19,2). La santidad humana, reflejo de la bondad divina, implica una doble vivencia. En primer lugar, del mismo modo que la santidad separa la divinidad de la realidad profana, el hombre ha de purificarse de la impureza idolátrica mediante los ritos cultuales (Lv 17). En segundo lugar el ser humano debe practicar la misma justicia de Dios, estableciendo en su entorno relaciones armónicas que engendren la paz (cf. 1,26; 5,16).

Los serafines alaban al Señor mediante el título *Yahvé Sebaot*. Dicha calificación aludía en un principio al poder divino sobre los ejércitos de Israel; más tarde se refirió a la autoridad divina sobre los astros; y finalmente designó el poder de Dios sobre cualquier realidad celeste o terrestre. La exclamación de los serafines destaca dos aspectos de Dios. Por una parte, muestra que Yahvé es el solo santo, el único capaz de santificar al hombre; por otra parte, describe a Dios como dueño de todos los seres creados: Él llena la tierra de su gloria (6,3) y nada puede comparase con Él (cf. 40,18; 43,11). La gloria de Dios constituye la manifestación de la presencia divina (cf. Ex 24,16), a la vez que expresa la majestad de Dios (cf. Ex 34,29: el rostro de Moisés deviene radiante cuando habla con Dios).

El clamor de los serafines provoca el traqueteo de los quicios y dinteles del templo. Ese detalle indica que la vocación de Isaías no es

una alucinación, sino una verdadera experiencia, mediante la que Dios entra en relación con el profeta (6,4). Mientras se produce el encuentro entre Dios e Isaías, el templo se llena de humo. El humo es la cortina que impide a Isaías ver al Señor con nitidez, y mantiene la distancia entre el Dios santo y el hombre impuro. La distancia entre Dios y el hombre es una constante del AT: Moisés percibe, como Isaías, la presencia divina, pero no puede ver el rostro de Dios (cf. Ex 33,18-23). Además el humo evoca también la revelación divina en el Sinaí (cf. Ex 19,16-24), la presencia de Dios en la Tienda del desierto (cf. Ex 40,34-35) y en el Templo de Jerusalén (cf. 1 R 8,10-12; Ez 10,4). De ese modo Isaías, aunque por medio del humo perciba la gran distancia que le separa de Dios, también discierne la misión que el Señor le encomienda: Isaías, como hizo antes Moisés (cf. Dt 5-7), recordará al pueblo la vigencia de la alianza y urgirá el cumplimiento de los mandamientos.

Isaías experimenta el pánico ante la presencia de Dios (6,5). El AT habla con frecuencia del terror humano ante la visión de la divinidad. Gedeón se horroriza ante la aparición del ángel de Yahvé (cf. Jc 6,22), y Moisés no puede contemplar el rostro de Dios (cf. Ex 33,18-23). La visión de Dios o de las cosas sagradas, según algunos pasajes del AT, implicaba la muerte del hombre (cf. Lv 16,2; Nm 4,20). La muerte acontecía porque la impureza humana no podía subsistir ante la santidad divina. De ahí que Isaías se sienta perdido, pues habita entre un pueblo de labios impuros (cf. 2,6 – 4,1) y él mismo se siente impuro. Sabe que el contacto de la santidad divina con la impureza humana provoca la muerte. Un ejemplo concreto acontece cuando Uzá toca el Arca de la Alianza y el Señor le castiga con la muerte (cf. 2 S 6,7). Isaías, aterrorizado ante el Señor, no le llama sólo “Yahvé Sebaot”, como hacían los serafines (cf. 6,3), sino “rey Yahvé Sebaot” (6,5). Al añadir el título de rey, el profeta reconoce la soberanía inmediata de Dios y experimenta la certeza de que el Señor es el guía de su vida. La importancia de la afirmación radica en que Isaías no considerará al rey Ajaz como el máximo soberano; aunque el monarca sea intermediario entre Dios y su pueblo, el profeta reconocerá sólo a Yahvé como rey (cf. 2,11.17: Yahvé solo). El Señor actúa como rey del profeta, y por eso no lo fulmina como aconteció con Uzá, sino que le perdona su pecado, elimina su impureza para encomendarle una misión a favor de su pueblo.

La profecía de Ezequiel asocia la impureza a la idolatría (Ez 20,7) y a la depravación provocada por la injusticia (Ez 18,5-9). La voz profética ha denunciado la idolatría y la injusticia que atenazan Jerusalén (2,1; 3,14): la impureza del pueblo no es cultual; brota de la injusticia. Isaías vive en el seno de un pueblo impuro y él mismo, por formar parte de ese pueblo, se considera también impuro. Por eso, la purificación de Isaías debe ser particularmente intensa: el Señor tocó la boca de Jeremías (cf. Jr 1,9), y Ezequiel devoró el rollo que contenía la palabra de Dios (cf. Ez 3,1-3); pero Isaías es purificado mediante una brasa tomada del altar (6,6), gesto que indica la radicalidad de la purificación.

El Señor purifica a Isaías mediante un serafín, que toca los labios del profeta con un ascua tomada del altar. Las funciones del fuego en el AT son numerosas. El fuego destruye a los pecadores como sucedió con Sodoma y Gomorra (Gn 19,24-26), pero también actúa como instrumento divino para purificar al hombre (cf. Za 13,9; Si 2,5). En 6,6-7 el fuego expía la culpa (*'āwôn*) y el pecado (*ḥaṭṭā't*) de Isaías: le purifica completamente desde la misma raíz de su persona. La purificación la realiza Dios indirectamente a través de un serafín; de ese modo, el texto remarca la distancia existente entre la divinidad y el hombre. El ángel aplica el ascua sobre los labios de Isaías porque el profeta es el hombre de la palabra (cf. Ex 4), y su misión estriba en proclamar la justicia divina en medio del pueblo infiel; por eso, la purificación tiene lugar en los labios: de ellos brotará el mensaje profético.

Tras la purificación, Isaías escucha la voz de Dios. El Señor reflexiona en plural: «¿A quién enviaré?, ¿quién irá de *nuestra* parte?» (6,8). Ambas preguntas pueden entenderse como un diálogo entre Yahvé y los serafines. Pero también pueden explicarse como una reflexión de Dios consigo mismo, como pudo acontecer durante la creación del hombre: «*Hagamos* al ser humano a *nuestra* imagen» (Gn 1,27). Partiendo de ese último sentido, podemos entender que la entereza utilizada por Dios cuando creó al ser humano vuelve a actuar ahora para convertir a Isaías en profeta. Isaías, tras escuchar la voz divina, se entrega a Dios con decisión. La actitud de Isaías recuerda el comportamiento de Abrán, que asintió decidido a la llamada divina (cf. Gen 12,1-4), y contrasta con el temor de Moisés (cf. Ex 4,10-12) y Jeremías (Jr 1,6). Isaías responde a Yahvé diciendo «¡Aquí estoy! ¡envíame!» (6,8), mientras Moisés presentó la objeción de su tartamudez y Jeremías la dificultad de su falta de experiencia ante la vida.

Isaías es un profeta decidido, pero la misión propuesta por Dios es difícil. El Señor envía al profeta a endurecer el corazón de su pueblo para precipitarlo a la ruina. ¿Qué significa que Dios endurece a la nación? Antes de responder, debemos notar que los verbos en imperativo que aparecen en 6,9-10 ("hazle duro de oídos", "pégale los ojos") pueden entenderse en indicativo, pues el pueblo *vive una situación* en la que es ciego y sordo, incapaz de escuchar la palabra de Dios y percibir los designios divinos (cf. 2,6-4,1). Un caso análogo acontece en los poemas sobre Israel y Judá (caps. 28-33). Cuando la Ciudad Santa se ahoga en la idolatría, el Señor dice a sus habitantes: «Idiotizaos y quedad idiotas, cegaos y quedad ciegos; emborrachaos, pero no de vino; tambaleaos, pero no de licor» (29,9). Las formas verbales describen la manera caótica en que se desarrolla la existencia del pueblo; y esa forma caótica de vivir es la que precipita el país al desastre. Al entender bajo el matiz indicativo las formas imperativas (6,9-10; cf. 29,9), podemos afirmar que Dios no desea la incomprensión del pueblo. Las formas verbales indican que la nación vive alejada de Dios (cf. 5,8-23), y la misma lejanía manifestada en la práctica de la injusticia y en el ejercicio de la idolatría arrastrará a la nación al desastre (cf. 5,26-30).

El pueblo sufre el endurecimiento porque se niega a escuchar la voz de Dios, y cuanto más desoye la palabra más se hunde en la injusticia. El Señor respeta la libertad de su pueblo, observa cómo se desliza por la senda de la impiedad, pues sabe que, cuando la nación toque fondo, podrá descubrir que sólo en las manos de Yahvé encuentra su existencia un sentido pleno. Utilizando un lenguaje duro, 6,9-10 señala que Isaías deberá predicar su mensaje en medio de un pueblo que no quiere escuchar.

La misión de Isaías evoca la tarea de Moisés ente el faraón. El Señor envió a Moisés a liberar al pueblo esclavo en Egipto (cf. Ex 3,10) y le dijo: «Yo endureceré el corazón del faraón, y no dejará salir al pueblo» (Ex 4,21). El endurecimiento del faraón aparece en el relato de las plagas (cf. Ex 7,14 – 12,34), que concluyen de forma lapidaria: «Moisés y Aarón realizaron todos estos prodigios (plagas) ante el faraón; pero Yahvé hizo que el faraón se obstinara y no dejara salir de su país a los israelitas» (Ex 11,10). Las plagas intentan convencer al faraón de que libere a los israelitas; pero, sobre todo, reflejan la intención de manifestar ante los egipcios el único señorío de Yahvé sobre

la creación y la historia. Las aguas se convierten en sangre para que el faraón conozca el señorío de Yahvé: «Así dice Yahvé: En esto conocerás que yo soy Yahvé» (Ex 7,17); y, tras la expulsión de las ranas, Moisés afirma ante el faraón: «para que sepas que no hay como Yahvé, nuestro Dios» (Ex 8,6).

Si recurrimos a la profecía de Ezequiel, el endurecimiento de los habitantes de Jerusalén evoca las leyes dictadas por el Señor para precipitar la caída de su pueblo: «Dice Yahvé:... incluso llegué a darles preceptos que no eran buenos... para que supiesen que yo soy el Señor» (Ez 20,25-26). Refiriéndonos a la obra de Isaías, la ceguera y sordera del pueblo (cf. 42,18-24) provocada por la ira de Dios (42,25), constituye el catalizador para que la nación reconozca la identidad salvadora de Yahvé y rechace la falsedad de los ídolos (cf. 43,10-12). Y esa es la misión de Isaías: endurecer al pueblo para que al final descubra la naturaleza liberadora de su dios.

El endurecimiento que se cernirá sobre el país será despiadado: «Aunque quede la décima parte, volverá a ser devastado como la encina o el roble» (6,13a). Sin embargo, la destrucción no llegará a quemar la raíz del pueblo, pues «su tocón será semilla santa» (6,13b). La tala no será definitiva; quedará un tocón del que rebrotará el pueblo redimido; en ese sentido 6,13 evoca 4,2, que anuncia el fruto del germen de Yahvé, metáfora del resto del pueblo que propiciará la salvación.

Algunos temas del relato de la vocación de Isaías resuenan en el NT. El evangelio de Juan menciona el tema del endurecimiento (cf. 6,9-10) para describir la incredulidad de los judíos (cf. 12,40), y afirma la autoridad de Isaías en el hecho de que el profeta vio la gloria de Dios (cf. Jn 12,41; Is 6,3). De manera parecida, Mateo utiliza el motivo del endurecimiento proclamado por Isaías (cf. Mt 13,14-15 y paralelos; 6,9-10) para enmarcar el mensaje de Jesús. También se vale Pablo del tema del endurecimiento para fustigar a los judíos de Roma (cf. Hch 28,26-27).

PRIMERA INTERVENCIÓN DE ISAÍAS (7,1-9)

1 En tiempo de Ajaz, hijo de Jotán, hijo de Ozías, rey de Judá, subió *Rasín, rey de Aram, con Pécaj, hijo de Romelías, rey de Israel, *contra* Jerusalén, *con intención de* tomarla, *pero* no pudieron *atacarla.***

[2] La casa de David había recibido este aviso: *"Aram ha penetrado en Efraín"*. Entonces* se estremeció el corazón del rey y el corazón de su pueblo, como se estremecen los árboles del bosque por el viento. [3] Entonces Yahvé dijo a Isaías: "Sal con tu hijo Sear Yasub al final del caño de la alberca superior, por la calzada del campo del Batanero, al encuentro de Ajaz,[4] y dile:

"¡Alerta, pero calma! No temas, ni desmaye tu corazón por ese par de cabos de tizones humeantes,[5] ya que Aram, Efraín y el hijo de Romelías han maquinado tu ruina diciendo: [6] 'Subamos contra Judá, *sitiémosla* y abramos brecha en *ella para entronizar* al hijo de *Tabal'**

[7] Así ha dicho el Señor Yahvé: *No pasará ni sucederá* así;
[8] porque la capital de Aram es Damasco,
y la cabeza de Damasco, *Rasín*;
pues bien: dentro de setenta y cinco años,
Efraín dejará de ser pueblo.
[9] La capital de Efraín es Samaría,
y la cabeza de Samaría, el hijo de Romelías.
Si no os afirmáis en mí, no seréis firmes.*

V. 1 El texto hebreo lee «Rasín» aunque en los documentos asirios y en el texto griego aparece «Rasón».

V. 2 Otros entienden: «Asiria se ha unido con Efraín»; pero el verbo *nāḥâ* connota la acepción de "guiar", "acompañar".

Vv. 4-6 Traducimos en prosa atendiendo al texto hebreo.

V. 6 El texto masorético vocaliza «Tabal» ("bueno para nada"); en Esd 4,7 leemos Tabel.

V. 9 Otros reordenan el texto: 8a.9a.8b.9b. «Si no creéis, no subsistiréis».

Al comentar el relato de la vocación de Isaías (6,1-13), nos dábamos cuenta que el profeta viviría dos situaciones diversas durante su ministerio. Por un lado, sería testigo del endurecimiento del pueblo (6,9-10); por otro, percibiría cómo de una porción del pueblo, del tocón, surgiría la semilla santa, metáfora del resto del país fiel al Señor (6,13). El capítulo séptimo muestra el inicio de la actividad de Isaías esbozando las dos perspectivas mencionadas. Por una parte, el endurecimiento del pueblo se manifiesta en la actitud del rey Ajaz, que rechaza el socorro divino (7,12). El Señor dice a Ajaz: «Pide para ti una señal de Yahvé tu Dios»; pero el monarca rehúsa el amparo diciendo: «No tentaré a

Yahvé» (7,12). Por otra parte, la Escritura manifiesta que, a pesar del rechazo, el Señor no abandonará ni al pueblo ni al rey, sino que propiciará su resurgimiento. En ese sentido, Isaías habla a Ajaz en nombre de Dios: «Yahvé atraerá sobre ti, sobre tu pueblo y sobre la casa de tu padre días como no los ha habido desde que Efraín se separó de Judá» (7,17).

El pasaje contenido en 7,1-9 está enmarcado en el reinado de Ajaz, rey de Judá (736-716 a.C.), concretamente en los avatares de la guerra siro-efrainita (734-732 a.C.). ¿En qué consistió la guerra? Durante el reinado de Ajaz la gran potencia internacional era Asiria. Los asirios agobiaban a los estados el Próximo Oriente, entre los que se hallaban Israel, Judá y Siria. Asiria atravesaba una situación difícil, circunstancia que aprovecharon los pequeños reinos para desembarazarse de su opresión. Los países sometidos constituyeron una alianza para combatir contra Asiria. Pero el reino de Judá se negó a participar en la campaña. Por eso, el rey de Israel, Pécaj, y el de Siria, Rasín, organizaron una campaña contra Ajaz, rey de Judá, para obligarle a participar en la coalición. La guerra capitaneada por Israel y Siria contra Judá se conoce como guerra siro-efrainita.

Ajaz no participó en la alianza. Sin embargo, al recibir la amenaza de Israel y de Siria, solicitó la ayuda del rey de Asiria, Teglatfalasar III (745-727 a.C.). El monarca asirio acudió en ayuda de Ajaz y se anexionó Siria (cf. 2 R 16,9). Su sucesor Salmanasar V (727-722 a.C.) conquistó Samaría y deportó a sus habitantes a la región de Jalaj, en Mesopotamia (cf. 2 R 17,1-6). (Algunos historiadores atribuyen la conquista más bien a Sargón II el 722 a.C.) Sin embargo, Teglatfalasar no socorrió Judá de manera gratuita: recibió una indemnización de guerra de parte de Ajaz (cf. 2 R 16,8). Además Ajaz quedó sometido al vasallaje asirio (cf. 2 R 18,7). Tanto la indemnización de guerra como el vasallaje dañaron el reino de Judá y lo mantuvieron sujeto al despotismo asirio. (Algún historiador enmarca la guerra siro-efrainita en el contexto de los conflictos entre Judá e Israel por la posesión de territorios en Transjordania. En el seno de la disputa, Asiria habría intervenido conquistando Siria e Israel, y sometiendo Judá a vasallaje).

El relato muestra al rey de Aram y al rey de Israel cuando subían contra Jerusalén para atacarla, pero no pudieron tomarla debido seguramente al auxilio prestado por Teglatfalasar a Ajaz. El térmi-

no “Aram” es sinónimo de Siria, cuya capital era Damasco. La voz “Efraín” hace referencia a la región limítrofe entre Israel y Judá, pero también constituye otra manera de referirse al reino de Israel (7,8b). La casa de David, es decir, el rey y la corte, reciben un anuncio terrible: “Aram ha penetrado en Efraín” (7,2). Como decíamos antes, Efraín constituye la región fronteriza entre Judá e Israel; de ahí se deduce que las fuerzas de Pécaj y Rasín se han unido, y que el ataque es inminente. Al recibir la noticia de su cercanía, el monarca y el pueblo tiemblan de espanto. El miedo se apodera del corazón de todos. Para la simbología bíblica, el corazón no es sólo el órgano impulsor de la sangre, sino también el lugar donde palpitan los sentimientos humanos y donde acontece el encuentro íntimo entre Dios y el hombre.

La intensidad del pavor se compara con el crujido de los árboles del bosque cuando sufren el azote del viento. La metáfora delata un terror profundo, pues la amenaza puede derribar los fundamentos teológicos sobre los que se asienta Judá. La existencia de Judá se erguía, teológicamente, sobre dos principios. El primero consistía en la pervivencia de la dinastía davídica, pues el profeta Natán dijo a David: «cuando... te acuestes con tus padres, afirmaré después de ti la descendencia que saldrá de tus entrañas, y consolidaré el trono de tu realeza» (2 S 7,2). El segundo pilar consistía en la presencia del Templo, metáfora de la presencia de Yahvé en medio de su pueblo. Dijo el Señor a Salomón: «Por este templo que estás construyendo, si caminas según mis preceptos... habitaré en medio de los hijos de Israel y no abandonaré a mi pueblo Israel» (1 R 12). Rasín y Pécaj pretendían tomar Jerusalén y entronizar al hijo de Tabal (7,6), probablemente un arameo de la corte de Damasco. El hijo de Tabal no pertenecía a la casa de David, por lo que su ascenso al trono supondría el fin de la dinastía davídica. Además, al ser arameo, adoraría dioses distintos al venerado en Jerusalén, por lo que podría suprimir o alterar el culto de Yahvé practicado en el templo de Jerusalén.

La conquista de la Ciudad Santa no es, desde la perspectiva de la Escritura, sólo un acontecimiento militar; es, sobre todo, un suceso religioso, pues el ocaso de la dinastía de David y la profanación del templo suponen el fin de la presencia objetiva de Yahvé en medio de la nación.

A pesar del peligro inminente, Ajaz no se acoge a la protección divina. Es Yahvé quien toma la iniciativa de proteger al monarca. Dios sale al encuentro del ser humano antes de que éste se lo pida (cf. 1 S 3: Samuel; Is 6: Isaías; 1 Ju 4,10). El Señor envía a Isaías al encuentro de Ajaz para zanjar la turbación del rey, de la corte y del pueblo. Ajaz e Isaías se encuentran al final del canal de la alberca. Seguramente el rey inspecciona el caño de agua para calibrar la posibilidad de resistir el asedio. El rey se preocupa de controlar la reserva de agua, pero no ha solicitado el auxilio divino. Isaías acude a su encuentro llevando consigo a su hijo Sear Yasub. El nombre del hijo contiene un significado metafórico: "un resto volverá". Ajaz ha recabado el apoyo asirio (cf. 2 R 16,8-9) desconsiderando la ayuda divina; pero Dios, a través del nombre simbólico del hijo de Isaías, manifiesta, ante la desidia del monarca, la subsistencia de un resto del pueblo fiel a la verdad divina. El resto constituye la porción de la nación leal a Yahvé, sea cual sea la adversidad a la que debe enfrentarse (cf. 4,3; 10,20-23).

A lo largo del AT, el miedo no se reduce al sentimiento de pánico. El miedo hunde su raíz en la desconfianza frente a la acción liberadora de Yahvé. Quien tiene miedo desconfía de Dios y busca la falsa seguridad de los ídolos. Cuando Isaías dice a Ajaz: "no temas, ni desmaye tu corazón", le está diciendo: "deposita tu confianza en Dios; déjale actuar" (cf. Sal 37,1-7). La descripción de Rasín y Pécaj equipara ambos monarcas a los ídolos al llamarlos "tizones humeantes". La locución evoca la identidad de los falsos dioses, pues el residuo de la madera utilizada en la fabricación de un ídolo se emplea para hacer fuego que, como tal, produce tizones humeantes (cf. 44,15-17). Asiria (cf. 10,5-19) y Babilonia (cap. 47) constituyen la metáfora de los grandes ídolos, al tiempo que Siria e Israel simbolizan los ídolos menores que zarandean al pueblo fiel.

El matiz idolátrico de los invasores aparece recalcado con el nombre del pretendiente al trono de Judá: Tabal (7,6). En Esd 4,7 el sustantivo "Tabal" aparece bajo la forma "Tabel". La voz "Tabel" significa "Dios es bueno", mientras que la palabra "Tabal" define a quien "no sirve para nada"; y precisamente son los ídolos quienes no sirven para nada (cf. 41,23-24). La voz profética augura el auxilio divino anunciando la destrucción de Israel (Efraín) y Siria (7,7-9). Siria e Israel no conquistaron Judá. El reino de Damasco cayó en manos asi-

rias y sus habitantes fueron deportados a la región de Quir (cf. 2 R 16,9). Israel vio menguado su territorio (cf. 2 R 15,29-30), y finalmente fue conquistado por Asiria el 722 a.C. (cf. 2 R 17,3-6). Como hemos comentado, Judá fue liberado del acoso de Rasín y Pécaj, pero quedó sometido al vasallaje asirio (cf. 2 R 18,7).

Tras vaticinar el ocaso de Siria e Israel, Yahvé explicita la condición que posibilitará la subsistencia del pueblo: «si no os afirmáis en mí, no seréis firmes» (7,8; cf. 28,16; 30,15). La sentencia indica que la ayuda divina no suple la responsabilidad humana. La bondad de Dios no reemplaza la insensatez del pueblo. La advertencia divina evoca las palabras dirigidas por Moisés al pueblo antes de penetrar en la Tierra Prometida: «Guardadlos y practicadlos [los mandamientos], porque ellos son vuestra sabiduría y vuestra inteligencia... pero ten cuidado y guárdate bien de olvidarte de estas cosas... pues [si lo hacéis]... desapareceréis de esa tierra que vais a tomar en posesión» (Dt 4,6.9). Las locuciones "si no os afirmáis en mí" y "no seréis firmes", traducen mediante las formas verbales "afirmáis" y "seréis firmes" el mismo verbo hebreo (*'mn*) pero en diferentes conjugaciones. Utilizando el lenguaje metafórico, la locución "afirmarse en", cuando la partícula "en" se refiere a Yahvé, indica la opción del ser humano para desarrollar un estilo de vida acorde con los mandamientos divinos. La proposición contraria "no afirmarse en", cuando la preposición "en" alude a Dios, denota la decisión personal de abandonar la senda propuesta por Dios; y quien abandona la ruta de Yahvé cae en las garras de los ídolos (cf. Jr 2,13).

En definitiva, Isaías dice al rey y al pueblo: "Si no confiáis en Dios seréis devorados por la idolatría". Ajaz desconfió de Dios y depositó su confianza en Asiria, y el vasallaje asirio precipitó el reino de Judá en los nefastos acontecimientos de la época de Ezequías (716-687 a.C.; cf. caps. 36-37; 2 R 18-19).

El relato de la primera actuación del profeta, leído en el seno del entramado del libro, no alude sólo a la intervención ante Ajaz; atisba también horizontes más amplios. Concluido el acoso de Siria e Israel contra Judá, llegó el ataque asirio; después tuvo lugar el exilio babilónico y más tarde el dominio helenista. La sentencia final contenida en 7,9 invita al pueblo hebreo a depositar la confianza en Dios ante las adversidades deparadas por la vida, sin caer en el error de entregar la existencia a los poderes idolátricos.

Segundo aviso a Ajaz: La señal del Emmanuel (7,10-17)

[10] Volvió Yahvé a hablar a Ajaz, diciendo: [11] “Pide una señal de
Yahvé tu Dios, *desde* lo profundo del Seol o *desde* lo más alto”.
[12] Dijo Ajaz: “No la pediré; no tentaré a Yahvé”. [13] Dijo Isaías: “Oíd,
pues, casa de David: ¿Os parece poco cansar a los hombres, que
cansáis también a mi Dios? [14] Pues bien, el Señor mismo os dará
una señal: *Mirad, la* doncella está encinta y va a dar a luz un hijo,
y le* pondrá por nombre Emmanuel. [15] Comerá cuajada y miel
hasta que sepa *rechazar* lo malo y elegir lo bueno. [16] Porque, antes
de* que sepa el niño *rechazar* lo malo y elegir lo bueno, *será devas-
***tada la tierra de estos dos reyes que* te dan miedo.* [17] Yahvé atraerá**
sobre ti, sobre tu pueblo y sobre la casa de tu padre *días como no*
los ha habido desde que Efraín se separó de Judá”*.

V. 14 En vez de “le”, el texto griego dice “tú”.

V. 16 Otros: «Será abandonado el país por el que sientes horror a causa de sus dos reyes».

Vv. 10-17 Atendiendo a la disposición del texto hebreo, traducimos en prosa.

V. 17 El texto hebreo añade la glosa «el rey de Asiria».

Ajaz se desentendió del consejo de Isaías (7,9) y depositó la confianza en Asiria. Las consecuencias de la decisión del rey sometieron a Judá al vasallaje asirio (cf. 2 R 18,7). Sin embargo, Yahvé no abandonó al monarca; le ofreció de nuevo su auxilio. La locución «desde lo profundo del Seol o desde lo más alto» (7,11) indica que Yahvé no pone trabas a la súplica del rey. “El Seol” corresponde al habitáculo situado en lo más profundo de la tierra, mientras que “lo más alto” se refiere a los cielos; es decir, el rey puede pedir cualquier cosa. Pero el monarca rechaza la ayuda divina, y argumenta su soberbia decisión con una excusa teñida de falsa piedad, tomada de un discurso de Moisés: “no tentaré a Yahvé” (7,12; cf. Dt 6,16). Cuando los hebreos liberados de la esclavitud de Egipto llegaron a los llanos de Moab, Moisés les dirigió un discurso conminándoles a guardar la fidelidad al Señor. Les dijo: «No tentaréis a Yahvé vuestro Dios, como le habéis tentado en Masá» (Dt 6,16). Falto de agua, el pueblo había lamentado en Masá el hecho de haber sido liberado de la esclavitud; y Moisés les conminó a no tentar a Dios, es decir, a no despreciar su ayuda. Ajaz no sólo desconfía de Dios, sino que pervierte el sentido de la Escritura para sostener su propia arrogancia.

Isaías arremete contra el rey y su corte utilizando la expresión "Casa de David", con lo cual expresa la pervivencia del pacto establecido entre Yahvé y David (cf. 2 S 7,1-17). Pero el profeta también advierte al monarca del hartazgo de Dios y del profeta ante el continuo rechazo de la voluntad divina. La queja de Isaías evoca el lamento de Moisés y de Yahvé (Ex 32,7-14) ante la contumacia del pueblo pecador durante la ruta del desierto.

El profeta afirma el deseo divino de auxiliar a su pueblo. El Señor dará a Judá una señal: «la doncella encinta dará a luz un hijo». El término traducido por "doncella" corresponde al hebreo *'almâ*, término que no significa propiamente "virgen", sino "muchacha". La comprensión de este término en el sentido de "virgen" aparece de forma clara en la versión griega de los LXX, que tradujo el vocablo hebreo mediante la palabra *parthenos*, cuya significación precisa es "virgen", mientras que el sustantivo hebreo para designar a una mujer virgen es *b^{e}tûlâ*. (De todas maneras no podemos obviar que algunos usos del término *'almâ* parecen referirse a muchachas vírgenes: Gn 24,43; Ex 2,8; Sal 68,26.)

La doncella concebirá un hijo al que llamará Emmanuel, que significa "Dios-con-nosotros". El nombre es simbólico y presenta un evidente contenido profético (cf. 1,26; 8,8.10). Concretamente 8,8-10 muestra cómo el nombre alude a la presencia de Dios en medio de su pueblo; dicha presencia otorgará seguridad a la nación ante la embestida asiria y ante cualquier conjura futura. Las alusiones sálmicas prueban que la locución indicaba la piedad del pueblo cuando experimentaba la presencia de Dios en su seno (cf. Sal 46,8.12).

La muchacha aludida aparece con artículo determinado: "la doncella"; por eso, debemos pensar que se refiere a una persona concreta. Muchos comentaristas sugieren que se trata de la esposa joven del rey. A tenor de esta opinión, el hijo engendrado sería el futuro rey Ezequías (716-687 a.C.). Al referir el nombre del niño, el texto hebreo dice «él le pondrá por nombre», mientras que el texto griego afirma «tú le pondrás por nombre»; tras el pronombre "tú" se oculta el nombre de Ajaz. Desde esta perspectiva es Ajaz quien llamará al niño Ezequías. El niño gozará de una especial protección divina (cf. Dt 1,39; 1 R 3,9), pues comerá cuajada y miel, el mismo alimento recibido por David (cf. 2 S 17,29) y el que comerá el pueblo salvado por Dios (7,22).

La alusión a Ezequías parece clara, porque el texto también sostiene que, antes de que el niño sea capaz de discernir, los dos reyes que asustan a Ajaz, Rasín y Pécaj, verán el ocaso de sus naciones. Así sucedió con Siria, conquistada por Teglatfalar III (cf. 2 R 16,9) en la campaña del 733-732 a.C.; más tarde Salmanasar V, o más bien Sargón II (722-705 a.C.), tomó Samaría y acabó con Israel (cf. 2 R 17,1-6) en el año 722 a.C. Además 7,17 alude al futuro estado de esplendor que aconteció durante el reinado de Ezequías (cf. 2 R 20,20-21). Ciertamente Ezequías posibilitó una época de apogeo para Judá desconocida desde que Efraín se apartó de Judá, es decir, desde que el reino de Israel capitaneado por Jeroboán rompió con la monarquía judaíta de Roboán (ca. 930 a.C.).

Las características de la salvación aportada por el nuevo nacido "Emmanuel" aparecen descritas en 9,1-6 y 11,1-9. Dichas profecías superan el ámbito referido a Ezequías, y esbozan la esperanza en la llegada del Mesías definitivo, el ungido decisivo, que gobernará según los criterios de Dios. Este tipo de profecía, denominada "profecía del mesianismo real", aparece esbozada en las palabras de Natán a David (cf. 2 S 7), y desarrollada en los salmos y los profetas (cf. Mi 4,14; Ez 34,23; Ag 2,23; Sal 2; 45; 72; 110), y adquiere una enorme relevancia en el NT.

La palabra castellana "Cristo" es la traducción del término griego *christós* que figura en la versión de los LXX y en el NT; pero, a su vez, el vocablo *christós* es la traducción de la voz hebrea *māšîaḥ* ("mesías"), y significa "Ungido". El rey de Israel era ungido con aceite consagrado para simbolizar su entrada en el ámbito del Espíritu de Dios (cf. 1 S 9,16; 16,3), y, en consecuencia, se convertía en gobernador de Israel y en el intermediario entre Yahvé y su pueblo. El rey dirigía políticamente el país, pero, sobre todo, debía procurar que la nación fuera gobernada según los preceptos divinos. La profecía de Natán (2 S 7,12-16) establece que los auténticos reyes pertenecían a la dinastía de David. A pesar de su responsabilidad, los reyes no se comportaron como garantes de los designios divinos, sino que, a causa de abusos y arbitrariedades, llevaron a la nación al desastre del exilio. A la vuelta del destierro (538-520 a.C.) el pueblo fue administrado por sacerdotes. El Sumo Sacerdote recibió la unción que antes pertenecía a los reyes (Lv 4,3.5; 2 M 1,10); pero tampoco consiguió inaugurar entre el

pueblo la realidad de la era mesiánica. Ante el fracaso de sacerdotes y reyes, comenzó a surgir en los ambientes proféticos el deseo de la llegada del auténtico Mesías, del verdadero ungido del Señor. En algunos círculos se aguardaba la llegada de dos Mesías: un Mesías sacerdote y un Mesías rey (cf. Ez 45, 1-8; Za 4, 1-14).

Durante el siglo I d.C. las condiciones sociales de Palestina eran precarias. Por todas partes palpitaba el deseo de la pronta llegada del Mesías: alguien capaz de instaurar en la tierra el Reino de Dios. El NT presenta a Jesús de Nazaret como el "Mesías" esperado (cf. Mt 1,16). Pero Jesús no inauguró el Reino de Dios ejerciendo el poder de los reyes o la influencia de los sacerdotes. Jesús es el Mesías que inaugura el Reino de Dios, pero lo hace actuando con "Hijo del Hombre" y "Siervo de Yahvé" (Mt 26-27; cf. Is 52,13-53,12; Sal 22; Dn 7). El evangelio de Mateo recalca la naturaleza mesiánica de Jesús en Mt 1,23, actualizando la profecía del Emmanuel (7,14). El texto griego de 7,14 utiliza el término griego *parthenos* ("virgen") para traducir la voz hebrea *'almâ* ("muchacha"). De ese modo, la palabra "virgen" alude en Mt 1,23 a María, que concibe un hijo al que pondrán por nombre "Emmanuel". De ese modo, de la misma manera que el vocablo "virgen" alude a María, el nombre "Emmanuel" define a Jesús, el Mesías definitivo. Parte de la tradición patrística percibe tras la figura de María la imagen de la Iglesia, que alumbra a Jesús como la presencia de Dios con nosotros en medio del Mundo.

Anuncio de una invasión (7,18-25)

[18] **Aquel día silbará Yahvé a *los tábanos***
que hay en *el confín* de los ríos de Egipto,
y a las abejas que hay en la tierra de Asiria;
[19] **vendrán y se posarán *en masa* en las quebradas,**
en los resquicios de las peñas,
en todas las corrientes y en todos los arroyos.
[20] **Aquel día *le* rapará el Señor con navaja alquilada al otro lado del Río,**
***es decir por medio del rey de Asiria*,**
la cabeza *y las piernas*, y también *le afeitará* la barba.
[21] **Aquel día criará cada uno una novilla**
y un par de ovejas.

22 Y *al abundar la leche comerán cuajada,*
pues comerán cuajada y miel quienes queden en el país.
23 Aquel día, cualquier lugar donde hubo mil cepas,
por valor de diez mil piezas de plata,
será de la zarza y el abrojo.
24 *Entrarán* allí con flechas y arco,
pues zarza y abrojo será toda la tierra,
25 y en ninguno de los montes que se desbrozan con azada
se podrá entrar por temor de las zarzas y abrojos.
Será dehesa de bueyes y pastizal de ovejas.

El pasaje anterior (7,10.17) nos hablaba de la rebeldía de Ajaz, que renegaba del signo ofrecido por Dios (7,12). Por otra parte, figuraba la promesa divina de atraer días de gloria sobre Judá a través de la presencia del Emmanuel (7,17). El mensaje de 7,18-25 desarrolla el tema del rechazo (7,12) y el motivo del triunfo (7,17). La desgracia arrecia contra el pueblo con la invasión de Egipto y Asiria (7,18); pero, a la vez, constatamos la pervivencia de un grupo fiel, que permanece en el país alimentándose de cuajada y miel (7,22), el mismo alimento que nutría al niño concebido por la doncella (7,15). El oprobio que se derrama sobre el país es grave, pues el hecho de rapar la barba significaba una afrenta degradante. Pero también es notable la entereza con que el resto fiel subsiste en medio de la persecución: cada uno cría una novilla y un par de ovejas para poder comer cuajada y miel. El resto se mantiene fiel al Señor.

El libro de Isaías es fruto de numerosas relecturas, algunas de ellas encabezadas mediante la locución "aquel día", que trasladan a los tiempos escatológicos la palabra profética. La perspectiva escatológica envuelve la presentación de la invasión egipcia y asiria.

La invasión egipcia puede evocar, en nuestra opinión, un episodio de la época del rey Josías (640-609 a.C.). Babilonia era entonces la potencia emergente que asolaba Asiria. El faraón Necó acudió en ayuda de Asiria, pero el rey Josías le presentó batalla en la llanura de Meguido. Josías fue derrotado y murió en la contienda (609 a.C.). El faraón deportó al nuevo rey de Judá, Joacaz, y entronizó a Joaquín. Los egipcios castigaron a los judaítas que se habían enfrentado a su ejército, inflingiendo al país un serio revés (cf. 2 R 23,28-36).

La invasión Asiria evoca, a nuestro juicio, tres momentos. En primer lugar, puede referirse al acoso sufrido por Judá tras pedir socorro a Asiria para sobrevivir a las consecuencias de la guerra siro-efrainita: Acaz pagó un fuerte tributo a Teglatfalasar III, rey de Asiria, que diezmó Judá (cf. 2 R 16,8). En segundo término, puede aludir a la agresión de Senaquerib (704-681 a.C.) contra Ezequías, que asoló Judá (cf. 2 R 18,13-16; 19,9-34). Pero, sin duda alguna, el desastre más grave aconteció con la toma de Jerusalén y el exilio en Babilonia (597.587.582 a.C.).

Ciertamente, desde una perspectiva política, Babilonia no es Asiria; pero la profecía de Isaías, a veces, se refiere a Asiria como símbolo de Babilonia (10,5-19). El rey de Asiria es llamado "navaja alquilada" (7,20); y Babilonia (cap. 13) y Asiria (10,5-19) constituyen los elementos utilizados por Dios para fustigar a su pueblo. El pueblo devastado es descrito como zarza y abrojo, metáfora de Judá asolado desde la perspectiva religiosa y política. La referencia a la navaja alquilada y a las zarzas alude, en lenguaje críptico, a la devastación ocasionada por los ataques de Nabucodonosor contra Judá y a las deportaciones sucesivas. El grupo que se alimenta con cuajada y miel alude al resto fiel, que por lealtad al Señor, sobrevive a los ataques egipcios, asirios, y, sobre todo, babilónicos; y puede, de ese modo, continuar habitando Judá, aunque se haya convertido en dehesa y pastizal (7,25: metáforas de Judá devorado por extranjeros durante la época de Nabucodonosor y el período del exilio). A pesar del pecado y de las adversidades militares, un resto de Judá permanece fiel al Señor en el seno de la alianza (6,13).

NACIMIENTO DE UN HIJO DE ISAÍAS (8,1-4)

[1] Yahvé me dijo: "Toma una *tablilla* grande y escribe con *un* buril:
Maher Salal Jas Baz. [2] Y toma* por fieles testigos míos al sacerdote
Urías y a Zacarías, hijo de Baraquías".

[3] Me acerqué a la profetisa, que concibió y dio a luz un hijo.
Yahvé me dijo: "Llámale Maher Salal Jas Baz, [4] pues antes de que el
niño sepa decir 'papá' y 'mamá', la riqueza de Damasco y el botín
de Samaría serán llevados ante el rey de Asiria".

V. 2 «toma» según el griego; el hebreo dice «tomé».

Isaías auguró la protección divina en favor de Ajaz durante el ataque de Rasín y Pécaj. Pero el rey desoyó la voz profética y recabó el auxilio asirio (cf. 2 R 16,8-9). La desconfianza de Ajaz provocó en el ánimo del profeta el anuncio del advenimiento del Emmanuel (7,14), y el presagio de la destrucción de Siria e Israel. Por eso, a pesar de la desidia de Ajaz, el contenido de 7,1-9 constituye un oráculo de salvación en favor del rey y de Judá, mientras que 8,1-3 certifica el ocaso de Rasín y Pécaj.

Yahvé ordena a Isaías escribir sobre una tablilla. Las tablillas consistían en una porción de barro modelado en forma cuadrangular sobre las que se escribía. Cuando el barro se solidificaba, el texto escrito quedaba firmemente grabado. Acompañan al profeta dos testigos de confianza: el sacerdote Urías (cf. 2 R 16,10-16) y Zacarías (cf. 2 R 18,2). La solidez de la tablilla y la categoría de los testigos resaltan la seriedad del contenido del escrito hebreo: "Maher Salal Jas Baz" que significa "Pronto el saqueo, rápido el botín" (8,1). El sentido del escrito se desvela en 8,2. El profeta concibe un hijo con su esposa, la profetisa, al que impone el nombre impreso en la tablilla: "Pronto el saqueo, rápido el botín" (8,2). El hijo de Isaías será todavía un bebé cuando tenga lugar la destrucción de Siria e Israel por medio de Asiria. Efectivamente, así aconteció con Siria, conquistada por Teglatfalar III en la campaña del 733-732 a.C. (cf. 2 R 16,9); más tarde Salmanasar V (o su hijo Sargón II, 722-705 a.C.) tomó Samaría y acabó con el reino de Israel en el año 722 a.C. (cf. 2 R 17,1-6).

La promesa divina se ha cumplido: el anuncio de 7,4-8 se realiza en 8,2 por decisión de Dios; aunque Acaz haya desconfiado de Él (7,12) y renegado de sus palabras (7,9). Pero recordando el sentido global del libro de Isaías, la simbología del nombre del hijo ("Pronto el saqueo, rápido el botín") no alude sólo al ocaso de Siria e Israel. El libro no se escribió para advertir a los sirios ni consolar a los habitantes del reino del Norte, sino que se redactó para confortar y amonestar a los moradores de Judá. Por eso el texto, en el fondo, también advierte a los judaítas de que la práctica de la injusticia y la idolatría entregará Judá al saqueo y al botín. Y efectivamente, dicho saqueo llegó con la invasión asiria (ca. 701 a.C.) y el exilio babilónico (587-520 a.C.).

SILOÉ Y EL ÉUFRATES (8,5-10)

5 Yahvé volvió a hablarme de nuevo:
6 "Porque ha rehusado ese pueblo las aguas de Siloé,
que fluyen mansamente,
y se ha desmoralizado ante *Rasín* y el hijo de Romelías,
7 el Señor hace subir contra ellos las aguas del Río,
embravecidas y copiosas
(*es decir el rey de Asiria y todo su poderío*),
***que se* desbordará por todos sus cauces**
***e inundará* todas sus riberas.**
8 *Irrumpirá en Judá, la inundará*
***y la sumergirá hasta el cuello*;**
y *con* la envergadura de sus alas
abarcará la anchura de tu tierra. ¡Emmanuel!
9 *Ensañaos*, pueblos: seréis derrotados.
Escuchad, confines de la tierra:
"¡Alarma!": seréis destrozados.
"¡Alarma!": seréis derrotados.
10 Trazad un plan: fracasará.
***Pronunciad una amenaza*: no se cumplirá.**
Porque Dios está con nosotros.

El contenido de 8,1-2 confirmaba la derrota de Rasín y Pécaj, a pesar del desdén de Ajaz ante la promesa divina de salvación. Ahora 8,5-10 profundiza en el mensaje de 7,1-8, desde tres perspectivas. En primer lugar, constata cómo la nación rechazó el socorro divino (8,6a): en efecto, Ajaz rehusó el auxilio de Yahvé (7,12) y pactó con Asiria para protegerse del ataque de Rasín y Pécaj (cf. 2 R 16,8-9). En segundo lugar, delata poéticamente que la ayuda asiria supondrá para Judá en duro vasallaje (8,6a-8): Asiria, el Río embravecido, inundará Judá. Efectivamente, Teglatfalasar sometió Judá a tributo, y el dominio asirio ensombreció el reinado del futuro rey Ezequías (cf. 2 R 18,1-19). En último término, 8,9-10 muestra que, a pesar de la desidia de Judá, la presencia de Dios en medio del pueblo hará estéril cualquier ataque enemigo.

La protección divina sobre Judá aparece bajo la metáfora de las aguas mansas de Siloé. El canal de Siloé conducía el agua desde la

fuente de Guijón (fuera de Jerusalén) hasta un estanque (dentro de Jerusalén), para que la ciudad no careciera de agua. El sucesor de Ajaz, Ezequías (cf. 2 R 20,20), transformó el canal en un túnel para asegurar aun más el abastecimiento de agua (ca. 705 a.C.). El canal proveía de agua a Jerusalén y la convertía en una ciudad capaz de resistir un asedio. Las aguas del canal conferían a la ciudad la resistencia militar; pero, sobre todo, simbolizaban la presencia divina que protegía la Villa Leal ante cualquier peligro. Incluso el NT, cuando alude a las aguas de Siloé, recuerda su valor simbólico como presencia salvadora de Dios: Jesús cura al ciego de nacimiento y le envía a lavarse a la piscina de Siloé (Ju 9,7).

Sin embargo, en tiempo de Ajaz, el pueblo desconfía de la protección divina reflejada por las aguas del canal y se desmoraliza ante el ataque de Rasín y Pécaj (7,1-2; 8,6). Como decíamos antes, Ajaz solicita la ayuda asiria, y el corazón del rey, la corte y el pueblo tiemblan de espanto, con un crujido semejante al estremecimiento de los árboles del bosque (7,3). El miedo, desde la perspectiva del AT, no es sólo un sentimiento psicológico; representa, principalmente, la falta de fe en las promesas de Yahvé (7,9). En contraposición a la solidez del pacto con Yahvé, la alianza con Asiria (cf. 2 R 16,8-9) indica la caída en la idolatría, pues la idolatría es la sustitución de la seguridad ofrecida por Yahvé por el falaz auxilio idolátrico, representado, en este caso, por Asiria.

El socorro asirio le salió caro a Ajaz (2 R 16,8), pero más oneroso le resultó a su sucesor Ezequías, quien, al negar el vasallaje al rey de Asiria (cf. 2 R 18,7), hubo de soportar la invasión de Senaquerib (704-681 a.C.). El ataque de Senaquerib es comparado a las aguas embravecidas del Río (8,7), el Éufrates, que, al desbordarse, devastan cuanto hallan a su paso. El Apocalipsis utiliza también la metáfora de las aguas desbocadas para describir el furor del Dragón contra la Mujer (Ap 12,15).

El acoso de Senaquerib asoló Judá. El emperador marchó contra todas las ciudades amuralladas y se apoderó de ellas. Especialmente cruel fue el asedio de Laquis (cf. 2 R 18,13-36), y largo el de Jerusalén (cf. 2 R 19). La potencia del rey asirio aparece bajo la metáfora de las alas, cuya envergadura era capaz de abarcar toda la tierra. Las alas opresoras del monarca constituyen el contrapunto de las alas pro-

tectoras de Yahvé, siempre abiertas a favor de su pueblo (cf. 41,31). El agobio de la Ciudad Santa figura tras el símbolo de las aguas que llegan al cuello.

Ezequías permaneció sitiado en Jerusalén, ahogado por las aguas turbulentas del ejército asirio; pero, gracias al consejo de Isaías, se negó a rendirse y la ciudad fue liberada. Senaquerib abandonó el cerco (37,36-38). La huida de Senaquerib pudo deberse a diversos motivos: el anuncio de un golpe de estado, el peligro de una invasión extranjera, o quizá el advenimiento de alguna enfermedad entre las tropas que sitiaban Jerusalén. Sin embargo, 2 R 19,35-37 (cf. 37,36-38) realiza una lectura creyente de los acontecimientos: fue el Ángel de Yahvé quien durante la noche diezmó al ejército asirio; y, ante la debacle, Senaquerib huyó a Nínive, donde fue asesinado por sus hijos, Adramélec y Saréser.

La intervención divina en favor de Jerusalén descrita en 2 R 19,35-37 (cf. 37,36-38) figura metafóricamente en 8,8, mediante la exclamación "Emmanuel": "Dios-con-nosotros" (cf. 7,14). El término "Emmanuel" parece una palabra aislada en el contexto de 8,5-8, pero es muy importante: indica que la presencia de Dios en medio del pueblo ha propiciado la liberación de Jerusalén. Hemos afirmado reiteradamente que la obra isaiana es el fruto de un largo proceso redaccional. Quizá durante la lectura cultual del libro, cuando el lector llegaba a 8,8 (donde se describe la agresividad del rey asirio), los oyentes exclamaran "¡Emmanuel!" para implorar, a modo de jaculatoria, la ayuda divina en cualquier situación. El término "Emmanuel" pudo quedar anotado en el margen de página junto a 8,8, y más tarde algún copista pudo introducirlo en el texto. El denominativo "Emmanuel" subraya que la liberación de Jerusalén aconteció gracias a la actuación salvadora de Yahvé.

Los dos últimos versículos recalcan la permanencia del auxilio divino. Ningún ataque procedente de cualquier nación triunfará contra Judá (8,9-10a), pues en el corazón del pueblo late la presencia del Emmanuel, "Dios-con-nosotros" (8,10b). En el seno de Jerusalén permanecerá siempre un resto del que podrá rebrotar el pueblo nuevo (4,2; 7,21-22); en cambio, los adversarios de la nación carecerán de resto alguno (14,22.30; 15,9; 16,14; cf. Ez 21,37; Am 1,8; Ab 18). La seguridad de Judá descrita en 8,9-10 evoca la inviolabilidad de Jerusalén reconstruida tras el exilio (cf. 54,17).

La misión de Isaías (8,11-19)

[11] **Así me *dijo* Yahvé cuando me tomó de la mano**
y me *impidió deambular por la senda* de ese pueblo:
[12] **No llaméis conspiración**
a lo que ese pueblo llama conspiración,
ni temáis ni tembléis *por* lo que él teme.
[13] **A Yahvé Sebaot,**
a ése tened por santo;
***que* sea él vuestro temor**
y él vuestro temblor.
[14] **Él será un santuario**
***pero también* piedra de tropiezo y peña de escándalo**
para *las dos* Casas de Israel;
lazo y trampa para los moradores de Jerusalén*.
[15] **Allí tropezarán muchos;**
caerán, se estrellarán,
y *quedarán* atrapados y presos.
[16] ***Guarda en un* documento *sellado***
***esta* enseñanza *para* mis discípulos.**
[17] **Aguardaré a Yahvé,**
***aunque oculte su rostro* a la Casa de Jacob,**
y esperaré *en* él.
[18] **Yo y los hijos que Yahvé me ha dado**
***somos signos y presagios para* Israel**
de parte de Yahvé Sebaot,
que reside en el monte Sión.
[19] ***Os dirán*: "Consultad a los nigromantes**
y a los adivinos que bisbisean y *cuchichean*.
¿*Acaso* no consulta un pueblo a sus dioses,
a los muertos *por medio* de los vivos
[20] ***para recibir un augurio seguro?***
***¡Seguro que os dirán eso!*".**

V. 14 Otros: «la piedra en que tropiecen», «trampa», «vuestro terror».
Vv. 18-20 Otros reordenan el texto: 18a.20a.18b.19.20b.

El mensaje de 8,1-10 ha comparado la bondad de Dios, simbolizada por las aguas mansas de Siloé, con la fiereza del rey asirio, repre-

sentada por las aguas embravecidas del Río. Esa comparación sirve para destacar el triunfo de los fieles del Señor, en quienes palpita la presencia del Emmanuel, "Dios-con-nosotros".

Sin embargo, en el seno del pueblo se dan también confrontaciones: existe una fracción que mantiene la lealtad al Señor (4,2; 7,3: el germen, el resto, el entorno del profeta), mientras que la mayoría abdica de los preceptos divinos (7,2: el pueblo y el rey desconfían de Yahvé y expresan su desconfianza a través del miedo). El contenido de 8,11-20 presenta, a través del entramado literario de un discurso del profeta (cf. 8,11), la confrontación latente en el seno del pueblo, con la intención de asentar el principio religioso siguiente: el triunfo acontece cuando se deposita la confianza en Dios (8,13), mientras que el fracaso procede de las intrigas palaciegas (8,12) y de la idolatría (8,19-20). El texto señala la necesaria opción vital: o se elige al Señor o se decide a favor de los ídolos. El NT asume la metáfora de la piedra de tropiezo para instar al cristiano a optar por Jesús, apartándose de la tentación idolátrica (cf. Rm 9,23; 1 P 2,8).

El texto presenta el mensaje del profeta dirigido a sus discípulos y sus hijos (7,3; 8,3-4), de ahí que los verbos presentes en 8,12.13 estén en plural. Isaías habla desde la certeza de sentirse cogido de la mano de Yahvé (8,11), como más adelante también el pueblo liberado se considerará a sí mismo asido de la mano del Dios (cf. 41,13). El anuncio de 8,11 refiere cómo el Señor apartó al profeta de la mala conducta del pueblo. El texto alude al relato de la vocación, según el cual el profeta, hombre de labios impuros y miembro de un pueblo impuro (6,5), fue purificado mediante el fuego que un serafín había tomado entre las brasas del altar (6,6-7).

El profeta, sintiéndose sostenido por Dios, recrimina a sus oyentes la angustia sufrida ante las conspiraciones humanas; les dice: «No llaméis conspiración a lo que el pueblo llama conspiración» (8,12). El texto alude, seguramente, a la angustia que atenazó la conciencia de Ajaz ante el ataque de Rasín y Pecaj (7,2), y también a otras conspiraciones de palacio (3,12). Sin embargo, el término hebreo que traducimos por 'conspiración' (*qešer*; 8,12) aparece, por ejemplo, en Am 7,10 para relatar la denuncia del sacerdote Amasías contra los oráculos del profeta Amós. El sacerdote "conspira" porque se opone con sus palabras a la voluntad divina predicada por Amós. La acción de conspirar, practicada por Amasías, supera el ámbito de las intrigas

cortesanas, para alcanzar el ámbito religioso. El sacerdote rechaza el cumplimiento de los mandamientos exigido por Amós al pueblo, al templo y al rey. En el mismo sentido que Amós, cuando Isaías rebate la conspiración, también advierte al pueblo de la desgracia que conlleva contravenir los preceptos del Señor; y, por eso, conmina a la nación a reconocer la santidad de Dios y a depositar sólo en el Señor la confianza (8,13).

Dios es santo, un santuario, y a la vez piedra de tropiezo (8,14). Con esa contraposición, Isaías anuncia mediante una metáfora un mensaje preciso. La vida equivale a un camino en el que aparece de improviso una piedra que simboliza al Señor. Ante esa roca caben dos actitudes irreconciliables. El hombre puede construir con humildad su vida al abrigo de la santidad de Dios; o, por el contrario, cegado por la soberbia, puede estrellarse contra la roca, metáfora del Señor y de la exigencia de sus preceptos. Como consecuencia de haberse roto en el choque contra la roca, el hombre puede acabar entregando la vida a la falsedad de los ídolos.

La voz profética afirma que la pertenencia a una de las Casas de Israel (Judá o Israel), o el hecho de habitar en Jerusalén, no garantiza la participación en la santidad de Dios. Tejer la existencia humana desde la santidad divina supone una opción personal. La Casa de Israel no optó por la santidad; se dejó arrastrar por el orgullo: la conducta de Pécaj (cf. 2 R 15,27-31) y de su sucesor Oseas (cf. 2 R 17,1-6) precipitó a la Casa de Israel en el desastre. El comportamiento de Pécaj provocó el hundimiento de Israel tras la campaña de Teglatfalasar III, y la actuación de Oseas ocasionó el ocaso de Israel a manos de Sargón II (722-705 a.C.).

La enseñanza contenida en el discurso es tan importante que Dios ordena guardarla en un documento sellado, e Isaías será el primero en practicarla cuando el Señor aparte su mirada de la Casa de Jacob (8,17). Yahvé apartó su mirada de la Casa de Jacob cuando Samaría fue destruida (cf. 2 R 17,18). Ante el ocaso del Reino del Norte, pero también sorprendido ante la desconfianza de Ajaz al rechazar el socorro divino para buscar asilo en las garras asirias, Isaías y sus discípulos experimentaron la prueba que acrisoló la solidez de su fe, y reafirmaron su confianza en Yahvé, diciendo: «Aguardaré a Yahvé... y esperaré en él» (8,17; cf. Sal 37,3-7a). La confesión de fe del profeta y

sus discípulos testimonia que el Señor, residente en el monte Sión (8,18), sostiene la vida de quien confía en él. El profeta manifiesta la certeza de saberse sostenido por Dios en todo momento. Reivindica para sí la vivencia de la situación que antes exigió de Ajaz: «si no os *afirmáis* en mí, no *seréis firmes* [= no subsistiréis]» (7,9). La confianza en Dios es lo único capaz de eliminar el miedo (7,12). Por eso, el NT invita a los cristianos a confiar en el Señor, especialmente en los momentos de persecución (1 P 3,14).

La desconfianza en Yahvé precipita al ser humano en la idolatría, representada por adivinos y nigromantes, y puesta en práctica mediante la consulta a los difuntos (8,19-20; cf. 1 S 28,3). El contenido de 8,19-20 presenta una confusión textual notable. El desorden sintáctico puede deberse a la confusión de los escribas y, ciertamente, a nuestra incierta comprensión, pero no podemos descartar que la confusión sea deliberada. De ese modo, el autor de 8,19-20 habría descrito, incluso desde la óptica sintáctica, la confusión en que la idolatría aboca al ser humano.

La marcha en la noche (8,21-23a)

21 **Pasará por allí lacerado y hambriento;**
***corneado por* el hambre,**
se enfurecerá y *maldecirá*
a su rey y a su Dios.
***Alzará* el rostro a lo alto**
22 **y *mirará* la tierra,**
pero sólo habrá *angustia y oscuridad,*
desolación y densas tinieblas.
23a ***¿Acaso no hay oscuridad***
para quien padece angustia?

Vv. 21-23a Según la opinión de algunos comentaristas, cuadraría mejor tras 5,26-30, y sugieren el desplazamiento del texto.

La idolatría, rostro externo de la injusticia, es la tentación constante del pueblo a lo largo del libro de Isaías (3,1-15; 42,18-25; 57,3-13). El contenido de 8,17-20 revelaba la fidelidad del profeta y sus discípulos cuando el pueblo se ha dejado atrapar por los falsos dioses

(8,19-20). Ahora 8,21-23a viste al pueblo idólatra con los harapos del hombre devorado por el terror, que ha perdido el sentido de su existencia. El ser humano carcomido por el miedo simboliza al pueblo y sus dirigentes, vencidos por el terror ante la amenaza extranjera. Concretamente apunta hacia el acoso provocado por Rasín y Pécaj, pero también sugiere el pánico nacido de la desconfianza en la fidelidad divina. La nación, como el hombre caído en desgracia, maldecirá al rey, el ungido del Señor, y a Dios. Buscará consuelo en todas partes; mirará al cielo y a la tierra sin encontrar respuesta. El hombre obnubilado por la idolatría habrá olvidado que la gracia divina no suple la responsabilidad humana; por eso caminará a oscuras y angustiado. Cabe, en ese momento, formularse una pregunta: ¿abandonará Dios al pueblo idólatra hasta que se precipite en la fosa de la muerte?

La liberación (8,23b – 9,6)

23b ***Antaño humilló el Señor*** **la tierra de Zabulón y la tierra de Neftalí,** ***pero en el futuro glorificará*** **el camino del mar,** ***el otro lado*** **del Jordán, la** ***Galilea de los gentiles****.

9,1 **El pueblo que andaba** ***en tinieblas***
ha **visto una gran luz.**
Una luz ***ha brillado*** **sobre los que vivían**
en tierra ***sombría.***
2 **Acrecentaste el regocijo*,** ***acreciste*** **la alegría.**
La alegría por tu presencia
es como **la alegría** ***de*** **la siega,**
semejante al jolgorio de repartirse el **botín.**
3 **Porque, como en el día de Madián,**
has roto el yugo
y la vara que pesaba
sobre **su espalda,**
la vara del tirano.
4 **Porque toda bota que taconea con** ***furia***
y ***todo*** **manto** ***empapado de*** **sangre**
serán para la quema, pasto del fuego.
5 **Porque un** ***niño*** **nos ha nacido,**
un hijo se nos ha dado.

El *señorío reposará* sobre sus hombros.
Se invocará su nombre
como Consejero Prudente,
Dios Fuerte,
Siempre Padre,
Príncipe de la Paz.
6 *Acrecentará* su señorío,
y la paz no tendrá fin
sobre el trono de David y sobre su reino,
para restaurarlo y consolidarlo
por la equidad y la justicia.
Desde ahora y *por* siempre
el celo de Yahvé Sebaot
lo llevará a término.

V. 23b Lit. «el distrito de las naciones». Pero el término hebreo *gālîl* «distrito» indica la región fronteriza, la zona lejana. La propia asonancia de "*gālîl*" con "Galilea" induce la traducción que presentamos. Además, la versión concordará con la relectura de 8,23b en Mt 4,15.

V. 9,2 Texto hebreo confuso «las gentes?»; adoptamos la posición del aparato crítico.

La pregunta con que concluía el comentario en torno a 8,21-23a halla su respuesta en 8,23b-9,6. El Señor no abandonará a la nación, sino que le otorgará la salvación definitiva. La palabra profética comienza exponiendo la desgracia de Zabulón y Neftalí (8,23b), y culmina mostrando el celo de Dios por su pueblo (9,6). El contenido de 8,23b principia recordando la desgracia del Reino del Norte, durante la guerra siro-efrainita (ca. 733 a.C.), y concluye evocando veladamente la salvación del pueblo acontecida tras el regreso del exilio babilónico (538.522 a.C.).

Las tribus de Zabulón (cf. Jos 19,10-16) y Neftalí (cf. Jos 19,32-39), tras el reparto de la tierra descrito en el libro de Josué, se instalaron en la región norteña que más tarde constituiría el reino de Israel. Ocuparon, en parte, la zona conocida también como Galilea. Con el paso del tiempo, el nombre de ambas tribus pasó a designar el territorio. La región de Zabulón era fértil; poseía además una ruta comercial que posibilitaba las transacciones comerciales y el con-

tacto con otros pueblos. La zona perteneciente a Neftalí yacía en el límite oriental de las montañas de Galilea, al oeste del lago de Genesaret y de la hoya superior del Jordán. Era también una zona feraz. El devenir histórico de Zabulón y Neftalí sigue el decurso de los acontecimientos sobrevenidos en Israel. Neftalí fue conquistado, y su población deportada a Asiria en tiempos de Pécaj, rey de Judá (cf. 2 R 15,29-30), en el curso de la campaña de Teglatfalasar III contra Fenicia (734 a.C.). Más tarde, los asirios se anexionaron Israel (722 a.C.) y deportaron parte de la población tras los avatares de la guerra siro-efrainita, diseminándola en las vastas regiones asirias (733-732 a.C.), según 2 R 17,5-41.

Atendiendo a las características geográficas, los deportados de Zabulón y Neftalí llegaron a Asiria recorriendo la ruta que unía Egipto con Mesopotamia, atravesando el norte de Palestina y, por tanto, cruzando Zabulón. Más tarde, los judaítas deportados a Babilonia tras las campañas de Nabucodonosor II (597.587.582 a.C.), seguramente siguieron la misma ruta, y quienes regresaron después del Edicto de Ciro (538.520 a.C.) recorrieron la misma calzada, hasta atisbar las murallas de la Ciudad Santa.

La tierra de Zabulón y Neftalí es camino de humillación para Judá e Israel, pues fue la senda recorrida por los deportados; pero, sobre todo, se convertirá en el camino victorioso de los israelitas liberados del exilio. El evangelio de Mateo (Mt 4,12-16) utiliza el contenido de 8,23a-9,1a para describir el inicio del ministerio de Jesús: de la misma manera que la victoria (el regreso de los deportados) llegó a Jerusalén a través del camino que cruza Zabulón, Jesús, el salvador definitivo, comienza su ministerio en Cafarnaún, junto al mar, en el territorio de Zabulón y Neftalí.

El mensaje de 8,23b-9,6 reutiliza la descripción de la desgracia del reino del Norte para anunciar la salvación de los judaítas. Como a menudo hemos comentado, el texto isaiano no se redactó de un tirón, sino durante un proceso que pudo durar quinientos años. A lo largo de ese período, el texto sufrió diversas relecturas; por eso, es posible realizar, entre otras, tres interpretaciones del contenido de 8,23b-9,6: la alusión al triunfo de Ezequías, la referencia al regreso de los deportados encabezados por Zorobabel, y la revelación del advenimiento del salvador definitivo.

En primer lugar, recordemos que al estudiar 7,1-9 observábamos cómo la desconfianza de Ajaz en el auxilio divino (7,11) propició por parte de Isaías el anuncio del nacimiento de "Emmanuel" (7,14: "Dios-con-nosotros"). Desde la perspectiva histórica, sostuvimos que la llegada del nuevo hijo, Emmanuel, aludía al nacimiento de Ezequías. Tras la capitulación de Ajaz ante el acoso de Rasín y Pécaj, Teglatfalasar III sometió la nación a un tributo que la sumió en la oscuridad (cf. 2 R 16,8; 18,7). Judá llegó ser un "pueblo que andaba a oscuras" (9,1). La entronización del hijo de Ajaz, Ezequías, significó la presencia de una "luz grande" en la "tierra de sombras" en que se había convertido Judá (9,2). El monarca propició el desarrollo del país. Se rebeló contra el vasallaje asirio, acabó con la idolatría, reformó el culto, reforzó Jerusalén y la dotó de un canal acuífero (cf. 2 R 18,1-8; 20,20-21). La suerte del reinado de Exequias culminó con la huida de Senaquerib (704-681 a.C.), el emperador asirio que atacó Judá (701 a.C.), según 2 R 18,13-19,37.

El regocijo de Jerusalén (cf. Sal 126) referido en 9,2 evoca la época de Ezequías, sintetizada en 2 R 18,3: «el rey hizo lo justo a los ojos de Yahvé, exactamente como David, su padre». Ezequías quebró la opresión asiria (cf. 2 R 18,7; 19,35-37), representada por el yugo (Is 9,3; 10,25-26), la bota que taconea y el manto empapado de sangre (Is 9,4; 14,25). La gesta de Ezequías es tan importante que se equipara a la victoria de Gedeón contra los madianitas (cf. Ju 7,15-25). Por eso, la criatura que ha nacido, el nuevo rey, recibe los títulos protocolarios del faraón, adaptados a las características de Judá. Los títulos aluden a la sabiduría de Salomón, la valentía de David, las virtudes de Moisés y la prestancia de los Patriarcas. El éxito de Ezequías estriba en restaurar y consolidar el trono de David (Is 9,6b). Ezequías es la cabeza de la semilla santa (6,13), el guía y salvador del resto fiel (1,9). Sin embargo, Ezequías no triunfa sólo por su fuerza, sino por el celo de Yahvé a favor de su pueblo. En ese sentido, 9,1-6 muestra cómo el endurecimiento anunciado por el profeta (6,10) propició la restauración del pueblo en equidad y justicia (9,6).

En segundo término, recordemos que 8,23b-9,6 evoca también el retorno de los deportados a Babilonia. Como decíamos antes, los judaítas repatriados volvieron por la ruta emprendida por los desterrados israelitas hacia Asiria tras la caída de Samaría. El exilio fue una época de oscuridad y sombra para el pueblo elegido (cf.

9,2). Babilonia se convirtió en la bota, el yugo y la vara que fustigó a la nación (cf. 9,3-4). Pero Dios no abandonó a su pueblo: Ciro el Grande, suscitado por iniciativa de Yahvé (41,1-5.25), conquistó Babilonia (538 a.C.) y permitió a los deportados volver a su patria (cf. Esd 1,2-4). La victoria de Ciro, en cierto modo, aparece metafóricamente tras la mención de la victoria de los israelitas en Madián (cf. Is 9,3).

El regreso de los deportados no fue fácil. Seguramente se inició al comienzo del reinado de Darío I (ca. 520 a.C.); y la reconstrucción de Judá fue una tarea ardua, tal como la relatan Ageo, Zacarías 1-9 y el conjunto de Esdras-Nehemías. En medio de las dificultades del postexilio apareció "una luz grande", que iluminó el ánimo marchito de quienes habían regresado. Con un grupo de deportados volvió Zorobabel (Esd 2,2), descendiente de Jeconías, y por tanto legítimo heredero del trono de Judá, según la promesa de Yahvé a Natán (cf. 2 S 7,1-17). Zorobabel simboliza la presencia de "la luz grande" que suscitó la alegría y el regocijo (cf. 9,2; 54,1-55,5).

Sin embargo, la influencia de los sacerdotes, los conflictos internos en Judá y la prepotencia persa imposibilitaron la restauración de la dinastía davídica. Y de aquí nace la tercera interpretación: desde la óptica teológica, había que seguir esperando el advenimiento del rey, el ungido, el Emmanuel, el verdadero Dios-con-nosotros. La Escritura anuncia la llegada de quien tomará el cetro de Judá (cf. Gn 49,10), preconiza la visión de una estrella y un cetro (cf. Nm 24,17), el triunfo del dirigente de Israel (cf. Mi 5,1-5) y la entronización del rey justo y victorioso (cf. Za 9,9). Por eso, 8,23b-9,6 se presta también a una lectura mesiánica. Será Yahvé Sebaot quien concrete la irrupción del Emmanuel en la historia; será el celo divino quien permita alcanzar a Judá la esperanza malograda por los reyes (cf. Is 9,6b). Desde esa perspectiva, el evangelio de Mateo (4,12-17) nos habla de la luz que se derrama sobre el pueblo obnubilado: la predicación de Jesús en Galilea (cf. Is 8,23b). Por su parte, Lc 1,32-33 adjudica a Jesús la restauración del trono de David, y Lc 2,14 le presenta como el instaurador de la paz definitiva (cf. Is 9,6). Pero, sobre todo, será Mateo quien percibirá en Jesús de Nazaret la presencia del Emmanuel, Dios-con-nosotros, el Salvador definitivo (Mt 1,23; cf. Is 7,14).

Las pruebas del reino del Norte (9,7 – 10,4)

7 Una *amenaza* ha proferido el Señor *contra* Jacob,
y ha caído *contra* Israel.
8 Sabedlo, todo el pueblo,
Efraín y habitantes de Samaría,
los que con arrogancia y *soberbia decís*:
9 "Los ladrillos han caído,
pero de sillar edificaremos;
los sicómoros fueron talados,
pero los cambiaremos por cedros".
10 Pues bien, Yahvé ha *instigado*
a su*s* adversarios contra él*
y ha azuzado a sus enemigos:
11 Aram por delante
y los filisteos por detrás,
devoraron a Israel a boca llena.
Con todo eso, no se ha calmado su ira
y aun sigue extendida su mano.
12 *Sin embargo*, el pueblo
no se *convirtió a quien* lo castigaba;
no *buscó* a Yahvé Sebaot.
13 Por eso, Yahvé ha cercenado *en* Israel
cabeza y cola,
palmera y junco en un mismo día.
14 La cabeza es el anciano honorable,
y la cola es el profeta *mendaz*.
15 Los *dirigentes* de este pueblo *lo han* desviado,
y sus *súbditos se han perdido*.
16 Por eso, el Señor no se apiadará de sus jóvenes,
ni se compadecerá de sus viudas y huérfanos,
pues todos son impíos y malvados,
y *todos* profiere*n* *infamias*.
Con todo eso, no se ha calmado su ira
y aun sigue extendida su mano.
17 Porque ha *prendido* como fuego la maldad,
que devora zarza y espino
y prende en la espesura del bosque,

donde levanta columnas de humo.
18 La tierra ha sido calcinada por *el furor*
de Yahvé *Sebaot*,*
y el pueblo *ha sido* pasto *del* fuego.
Nadie tiene piedad de su hermano;*
19 corta a diestra y queda con hambre,
come a siniestra y no se sacia;
cada uno come la carne de su *prójimo*.*
20 Manasés devora a Efraín y Efraín a Manasés,
y ambos *arremeten* contra Judá.
Con todo eso, no se ha calmado su ira
y aun sigue extendida su mano.
10,1 ¡Ay *de quienes promulgan* decretos inicuos
y *redactan escritos* vejatorios,
2 para excluir de la justicia a los débiles
y pisotear el derecho de los *pobres* de mi pueblo,
haciendo de las viudas su botín
y despojando a los huérfanos!
3 ¿Qué haréis el día *del exterminio*
y *de la* devastación que viene *de lejos*?
¿A quién acudiréis para pedir socorro?
¿Dónde dejaréis vuestra *soberbia*?
4 ¡Con tal de no arrodillarse entre los prisioneros,
entre los muertos caerían!*
Con todo eso, no se ha calmado su ira
y aun sigue extendida su mano.

V. 9,10 Otros: «Pero el Señor incita contra él (ellos) a sus enemigos»; «Pero Yahvé ha hecho prevalecer a sus adversarios»; «El Señor incitará contra ellos al enemigo»; «Yahvé ha dado ventaja a su adversario, Rasón».

V. 18a Atendiendo a TM: «Yahvé Sebaot».

V. 18b Otro posible orden de los versos: 18.19b.19a.20.

V. 19 «de su prójimo»; según otros: «de su brazo».

Vv. 9,7-20; 10,1-4. Algunos piensan que 5,25 debería incluirse en la perícopa al presentar el mismo estribillo. El cambio es innecesario.

V. 10,4 Otros: «Tendréis que ir doblegados al destierro o caer entre los muertos».

El mensaje de 8,23b-9,6 evocaba la ruina de Israel tras la guerra siro-efrainita, para reafirmar cómo el Señor afianzará el trono el trono de David (9,6), es decir, cómo otorgará el triunfo a Judá. ¿Pero

qué sucede con el reino del Norte, con Israel? El contenido de 9,7 – 10,4 describe la senda por la que Israel se despeñó en la desgracia, y manifiesta que la desventura del reino del Norte se gestó en el desprecio de la voluntad divina (cf. 9,12). El mensaje de 9,7 – 10,4 no pretende tan sólo mencionar acontecimientos históricos; el recuerdo de la maldad que precipitó Israel al desastre constituye una advertencia para que los moradores de Judá no se enmarañen entre las redes de la injusticia y la idolatría.

La guerra siro-efrainita tuvo consecuencias nefastas para Judá, pues el reino quedó sometido al vasallaje asirio (cf. 2 R 16,8; 18,7); pero significó la desaparición de Siria e Israel. Siria fue aniquilada de forma inmediata (cf. 2 R 16,9), y al poco tiempo Israel corrió la misma suerte (cf. 2 R 15,29; 17,3-6). La Escritura percibe tras el ocaso de Israel razones teológicas. Los habitantes del reino del Norte pecaron contra Yahvé, lanzándose a la idolatría, abandonando los mandamientos y despreciando la alianza (cf. 2 R 17,7.15.16). El Señor no se acomodó a la desidia del pueblo y le conminó a la conversión (cf. 2 R 17,13), pero los israelitas no hicieron caso (cf. 2 R 17,5). Por eso Dios se encolerizó contra ellos, los apartó de su presencia y dejó tan sólo sobrevivir a Judá (cf. 2 R 17,18). La descripción del pecado de Israel, las advertencias divinas y la destrucción del Reino aparecen de forma narrativa en 2 R 17,7-18, mientras que 9,7 – 10,4 comenta, desde la voz profética y poética, la misma desventura del pueblo.

El comentario profético repite cuatro veces el mismo estribillo: «Con todo eso no se ha calmado su ira, y aún sigue su mano extendida» (9,11.16.20; 10,4). El estribillo divide el poema en cuatro estrofas (9,7-11;12-16;17-20; 10,1-4). La desdicha de Israel se debe a su pecado (10,1-2), y la cantinela contempla el desgarro de la nación como un castigo divino. El Señor, en su celo (cf. Dt 4,24), fustigaba al pueblo para provocar su conversión, pero no lo consiguió (9,11b-12).

La primera estrofa (9,7-11) evoca la advertencia divina dirigida a Israel por medio de Amós y Oseas contra la injusticia y la idolatría (cf. Am 2,6-16; Os 12). Pero el reino del Norte, en lugar de convertirse, redobló su soberbia, expresada en el simbolismo de 9,9: en lugar de construir con materiales humildes (ladrillo y sicómoro), sus dirigentes edificaron palacios con la ostentosidad representada por los sillares y la madera de cedro (cf. Am 3,13-15). Amós advirtió de la desgracia que el orgullo atraía sobre Israel, pero los gobernantes despre-

ciaron el aviso (cf. Am 7,10-17), e Israel fue destruido. Desde esa perspectiva, el recuerdo del infortunio israelita constituye también una advertencia dirigida a los moradores de Judá, para que abandonen la injusticia y la idolatría.

El libro de Isaías contiene también otra simbología, que favorece una comprensión diversa de 9,9. Los materiales humildes, ladrillo y sicómoro, evocan las regiones marginales de Israel, mientras los elementos nobles aluden a las zonas ricas. Teglatfalasar arrolló al principio de sus campañas las regiones periféricas sin alcanzar la capital (cf. 2 R 15,29), pero el rey Oseas persistió en su orgullo; por eso, en una segunda ocasión, los asirios tomaron la zona noble: Samaría (cf. 2 R 17,5-6). La desgracia anunciada por los profetas (cf. Am 2,6-16; Os 12) y propiciada por la perversidad de los reyes (cf. 2 R 17,29; 17,3-6) cayó sobre Israel tras la guerra siro-efrainita. El Señor asoló Siria instigando a los asirios, adversarios de Rasín, rey de Damasco. El adversario fue Teglatfalasar III, que conquistó Siria (cf. 2 R 16,9), pero también azuzaron a Israel los filisteos y los arameos, aunque de los ataques de éstos carecemos de datos históricos. Los enemigos aniquilaron a Israel, "la devoraron a bocados" (9,10); el poema reviste la crueldad ejercida contra Israel, con la descripción propia de las fieras cuando deshacen una presa (cf. Mi 3,3; Jr 10,25; Ha 1,13; Pr 30,14).

La segunda estrofa (9,12-16) comienza recriminando al pueblo el rechazo de la conversión. Recordemos que el desastre acontecido en Siria repercutió sobre Israel, que perdió territorios a favor de Asiria (cf. 2 R 15,29), pero, a pesar de la advertencia, la nación no quiso convertirse (9,11). El rechazo de la conversión es una constante en la vida de Israel (cf. Jr 5,3-6; Am 4,6-11; Os 7,10-15). Convertirse implica abandonar la idolatría y la injusticia para adherirse a la senda de Yahvé. Israel rechazó la conversión (cf. 2 R 17,7-18), y por eso el Señor ha cercenado el reino del Norte.

La palmera es metáfora de los dirigentes, mientras los juncos evocan a los súbditos (cf. 19,15). Ambos grupos fueron sometidos por Asiria en la misma ocasión, "en el mismo día" (722 a.C.; cf. 2 R 17,4.6). La cabeza alude a los ancianos, y la cola a los falsos profetas (9,14), que, al igual que los dirigentes y los súbditos, fueron subyugados por los asirios. El pueblo y sus líderes fueron deportados a Asiria (cf. 2 R 17,6). Pero la culpa del desastre nace de la desidia de sus dirigentes (9,15). Los reyes obraron la maldad a los ojos del Señor

(Jeroboán II: 2 R 14,24; Zacarías: 2 R 15,9; Menajén: 2 R 15,18; Pécaj: 2 R 15,28; Oseas: 2 R 17,2), no escucharon a los profetas y videntes de Dios (cf. 2 R 17,13) y prestaron atención a los profetas inicuos (cf. 1 R 18,20-39) y a los sacerdotes mendaces (cf. Am 7,10-17). El pueblo es calificado como impío, malvado e infame (9,16).

La indignación divina es tan grande que el Señor negará el socorro a viudas y huérfanos. Esta posición recuerda la actitud de Dios contra su pueblo durante la ruta del desierto, cuando pensó acabar con la alianza establecida con su pueblo y deseó trabar una alianza distinta con Moisés (cf. Nm 14,12a). El abandono de viudas y huérfanos no nace del sadismo divino; es consecuencia de la conducta del pueblo: la nación sumida en la idolatría ha quebrado la alianza divina y se ha dejado llevar por la injusticia que, como siempre, sufren los más débiles. El pueblo no se convierte y el Señor mantiene la dureza de su castigo, manifestado tras el signo amenazante de la mano extendida (9,16).

La tercera estrofa (9,17,20) muestra cómo la maldad alcanza todos los ámbitos sociales de Israel. La zarza y el espino, plantas pequeñas, representan a las clases humildes (cf. 37,27), mientras la espesura del bosque apunta a las clases dirigentes (cf. 37,24): todo el pueblo sucumbe en el fuego de su propia maldad (9,18). El fuego devorador insinúa las guerras civiles que asolaron el reino del Norte, reflejadas en los combates entre Efraín y Manasés. Efraín, como hemos indicado, constituía el territorio fronterizo con Judá (cf. Jos 16,1-10), al tiempo que Manasés ocupaba la región central, al este y al oeste del río Jordán (cf. Jos 13,29-32; 17,1-13).

La crueldad de la guerra figura en un texto lacónico: «cada uno come la carne de su prójimo» (9,20). El desastre de la guerra no fue casual, pues los dirigentes de Israel propiciaron la existencia de diferencias sociales enormes (cf. Am 4,1) y alentaron frecuentes golpes de estado (cf. 2 R 15,23-25). Ambos acontecimientos fomentaron en la sociedad israelita el deseo de expoliar el reino de Judá (guerra siro-efrainita), y favorecieron la existencia de conflictos civiles en Israel. La penuria padecida por el pueblo es insuficiente para propiciar entre las gentes el deseo de la conversión; por eso, la mano de Dios permanece airada contra la nación (9,20).

La cuarta estrofa (10,1-4) acusa a Israel de los mismos crímenes cometidos por Judá: sentencias y decretos injustos, parcialidad con-

tra los débiles, opresión contra los pobres y crueldad contra viudas y huérfanos (10,1-2; cf. 1,17.23; 3,14; 5,23; Ex 22,21). Para ahondar en el paralelismo entre la maldad de Israel y Judá, la estrofa comienza con la interjección "¡Ay!", presente también en 5,8-22, donde sirve para enfatizar la perversión de Judá. El grito "¡Ay!" rememora el llanto de las plañideras por un difunto. En ese sentido, 10,1 certificaría la muerte de Israel, que aconteció metafóricamente con la deportación de sus habitantes a Jalaj y a las ciudades de los medos (cf. 2 R 17,6), y su reemplazo por otros procedentes de Babilonia, Cutá, Avá, Jamat y Sefarváin (cf. 2 R 17,24). Este intercambio de moradores acabó con la cultura y la religión autóctona de Israel (cf. 2 R 17,25-41).

Hemos repetido a menudo que el libro de Isaías es el resultado de numerosas relecturas, nacidas de la continua aplicación del texto a nuevas situaciones. Evidentemente, 10,1-4 se refiere a Israel, pero las concomitancias que presenta con el comportamiento de Judá permiten intuir una relectura que aplicó al reino del Sur un texto concerniente al reino del Norte. Judá cometió, como citábamos antes, las atrocidades enumeradas en 10,1-2. En ese sentido, la voz profética amenaza a Judá con el exterminio y la devastación que viene de lejos (10,3), alusiones a la destrucción provocada contra Judá y Jerusalén por Nabucodonosor, el emperador que vino de lejos (cf. 10,3), de Babilonia. Ante el primer ataque de Nabucodonosor y la posterior deportación (cf. 2 R 24,10-17), el pueblo no reaccionó, y aconteció, desde la perspectiva teológica, la segunda deportación (cf. 2 R 25,8-21). El pueblo, en lugar de arrodillarse entre los prisioneros, es decir, en vez de observar las consecuencias desastrosas que conlleva el engreimiento ante Dios, como había advertido Jeremías (cf. Jr 11,1-14) en relación con los malos profetas (cf. Jr 5,31), prefirió caer, simbólicamente, entre los muertos, o sea, optó por correr la misma suerte que los deportados: el pueblo permaneció en la soberbia, desoyó la advertencia de Jeremías, se enfrentó a Nabucodonosor y padeció la derrota y el exilio.

A pesar del suplicio del pueblo, la mano de Dios sigue extendida contra la nación, esperando su conversión. El texto isaiano, en la textura de su redacción final, desea auspiciar la conversión de Judá rememorando la desgracia de Israel y el suplicio del exilio. ¿Pero será capaz Judá de convertirse tras constatar la desgracia de Samaría y sufrir el oprobio del destierro?

Contra Asiria (10,5-19)

5 ¡Ay, Asiria,
bastón de mi ira, vara de mi furor!
6 Voy a *guiarla* contra gente impía,
voy a *mandarla* contra el pueblo *que incita* mi cólera,
para saquearlo y despojarlo,
y *pisotearlo* como el lodo de las calles.
7 *Pero* no se lo *imagina* así,
ni lo *concibe de ese modo*;
su intención *estriba en* arrasar
y exterminar *a mucha* gente.*
8 Pues dice:
¿No son reyes mis jefes?
9 ¿No es Calnó como Carquemis?
¿No es Jamat como Arpad?
¿No es Samaría como Damasco?
10 Mi mano *tomó* los reinos de los ídolos,
cuyas estatuas eran más *numerosas*
que las de Jerusalén y Samaría.
11 *Lo que* hice con Samaría y sus ídolos
¿no *lo* haré con Jerusalén y sus *fetiches*?

12 Cuando el Señor *haya acabado toda su obra* en el monte Sión
y en Jerusalén, *castigará* el engreimiento del rey de Asiria y el orgu-
llo altivo de sus ojos.

13 Porque dijo:
"Lo hice con el poder de mi mano y mi astucia,
porque soy inteligente;
he borrado las fronteras de los pueblos,
he saqueado sus *riquezas,*
como *un héroe* he abatido a sus habitantes.
14 Mi mano ha *cogido* la riqueza de los pueblos,
como *si fuera* un nido;
como se recogen huevos abandonados,
he recogido yo toda la tierra,
sin que hubiera quien aleteara
o abriera el pico *y* piara".

15 ¿Acaso se jacta el hacha
***ante* quien corta con ella?**
¿Se tiene por más *importante*
la sierra que *quien* la blande?
¡Como si la vara moviera al que la levanta!
¡Como si el bastón alzara a quien no es de madera!
16 Por eso enviará* Yahvé Sebaot
***consunción* a los *gordos*,**
y bajo su opulencia
prenderá* un incendio *voraz*.
17 La luz de Israel *se convertirá en* fuego,
y su Santo, en llama;
arderá y devorará su espino
y su zarza en un solo día;
18 el esplendor de su bosque y de su vergel,
en alma y cuerpo* será consumido,
***como languidece* un enfermo*.**
19 Los árboles que queden de su bosque
serán tan pocos que un niño los podrá contar.

V. 7 «mucha gente»; otros: «muchas naciones»; «gentes no pocas».

V. 16a En el hebreo consta además *'ādôn* «Señor».

V. 16b «bajo su opulencia prenderá un incendio voraz»; otros: «debajo del hígado le encenderá una fiebre».

V. 18a «en alma y cuerpo»; otros: «desde la raíz hasta las hojas»: equivale ha ser totalmente destruido. V. V. 18b «como languidece un enfermo»; otros: «como roe la carcoma».

A lo largo de 8,23b – 10,4 contemplábamos la desgracia de Israel causada por la guerra siro-efrainita, junto a la tiniebla que envolvía a Judá tras la alianza de Ajaz con los asirios, a la vez que percibíamos la alusión al exilio babilónico. El contenido del pasaje constituía una advertencia para que Judá se mantuviera en el seno de la alianza. Ahora, 10,5-19 deja en segundo término la referencia a Judá (10,16-19) y sitúa en primer plano los avatares de Asiria (10,5-15): el imperio que tomó Samaría (722 a.C.), devastó Judá y asedió Jerusalén (701 a.C.).

Asiria no salió indemne del castigo inflingido contra Israel y Judá. El contenido de 10,5-15 expone desde la perspectiva teológica la ira del Señor contra la potencia cruel. La Escritura no explica los acontecimientos de manera aséptica; realiza una lectura creyente de la

realidad. El autor de 10,5-19 percibe tras los sucesos concernientes a Asiria (10,5-15) y Judá (10,16-19) la intervención de Yahvé en la historia, pues sólo el Señor conduce el devenir humano (cf. 42,25).

La voz divina, mediante la interjección funeraria "¡Ay!", lamenta la desgracia que se cierne sobre Asiria (10,4; 14,24-27; cf. 47,6; Za 1,15). Aquella gran potencia fue el bastón de Dios para castigar la impiedad de su pueblo (10,6). Sin saberlo, el rey de Asiria es el instrumento que ejecuta la sentencia divina contra el pueblo pecador (10,5; cf. 5,26; 7,18; 8,7; 13,5). Ciertamente, durante la guerra siro-efrainita, los asirios conquistaron Israel y sometieron Judá a tributo (cf. 2 R 17,5-6; 18,7); más tarde, Senaquerib asoló Judá y sitió Jerusalén (Is 36-37). Pero la Escritura no se conforma con la descripción de los conflictos; realiza una interpretación teológica de la fatalidad de Israel y del infortunio de Judá: «Esto sucedió porque los israelitas habían pecado contra Yahvé [referencia a la caída de Samaría]... tampoco Judá guardó los mandamientos de Yahvé» (2 R 17,7-23).

Sin embargo, y ahí radica el fundamento de la debacle asiria, la gran potencia no se limitó a intervenir como el instrumento elegido por Dios para corregir la conducta de Judá e Israel (10,7a), sino que se invistió a sí misma con la autoridad propia de Yahvé, diciendo: «con el poder de mi mano lo hice» (10,13a). Únicamente Yahvé tiene autoridad para mantener la mano alzada contra su pueblo (cf. 9,20), y nadie más que Yahvé (cf. 2,11.17: Yahvé solo). La lectura teológica revela que el ataque dirigido contra Israel y Judá no nació de la decisión asiria, sino que Dios delegó en la gran potencia la decisión de fustigar a su pueblo (10,7).

Cuando Asiria se adjudica la potestad de Yahvé nacen en ella dos actitudes macabras: la crueldad y la soberbia. La crueldad asiria exterminó a muchos (10,7) y sometió numerosos pueblos (10,13), a quienes robó su riqueza (10,14). La soberbia se manifiesta en el desenfreno de las conquistas asirias (10,8-9). Teglatfalasar III tomó Calnó (739 a.C.), situada en el norte de Siria. Sargón II conquistó la fortaleza de Carquemis en el curso alto del Éufrates (717 a.C.), Jamat junto al cauce del Orontes (720 a.C.), Arpad, cerca de Alepo (ca. 730 a.C.), Damasco (732 a.C.) y Samaría (722 a.C.). Senaquerib asoló Judá y sitió Jerusalén (701 a.C.). Asiria menospreció las ciudades conquistadas y sus dioses protectores, y, como mentábamos antes, desatendió la protección divina de Jerusalén (10,11), asediándola (caps. 36-37). La descripción de la soberbia del rey de Asiria (10,8-11) corre pareja a la

arrogancia con la que el copero mayor de Senaquerib amenazó a Ezequías durante el asedio de Jerusalén (cf. 36,1-22; 37,8-13).

El Señor ha dejado que Asiria, el bastón de su furor, aniquilara a Israel durante la guerra siro-efrainita y fustigara a Judá por medio de Senaquerib, pero pedirá cuentas a los asirios por su conducta (10,12). Dios aniquilará a Asiria, no sólo por haberse excedido en el castigo contra Israel y Judá, sino principalmente por haberse investido de la autoridad de Yahvé.

Como citábamos antes, Asiria dijo: «con el poder de mi mano lo hice» (10,13). El contenido de la frase aparece de forma semejante en el discurso que Moisés, en nombre de Dios, dirige al pueblo antes de penetrar en la tierra prometida. Dijo Moisés al pueblo: «Yahvé tu Dios te introduce en la tierra buena... cuando se multipliquen tus vacadas y ovejas... no digas en tu corazón: Con mi propia fuerza y el poder de mi mano me he creado esta riqueza, sino acuérdate de Yahvé tu Dios, que es el que te da la fuerza para crear esta riqueza» (Dt 8,7-20). Asiria ha penetrado en la tierra buena sin apercibirse de que sólo es un instrumento divino. La gran potencia ha pensado que su poder se debía a su propia fuerza, cuando era sólo el bastón divino para corregir al pueblo. Al equipararse con Yahvé, Asiria se ha convertido en un ídolo, y como tal correrá la suerte de los falsos dioses: se convertirá en ceniza (cf. 44,9-20).

La historia describe la caída de Asiria a manos de Nabucodonosor y el despertar del imperio babilónico tras el ocaso asirio. La Escritura percibe tras la tragedia asiria y el despertar babilónico la intervención divina (cf. 14,24-27). El Señor destruirá Asiria porque no ha puesto límite ni a su crueldad (10,7b) ni a su codicia (10,14); pero, sobre todo, la destruirá por su soberbia (10,12), pues la nación cruel asimiló su poder al de Yahvé (10,13a), y nada ni nadie es equiparable al Señor (44,6). Asiria no puede quejarse de la actuación divina, pues sólo Yahvé es el Señor de la historia (cf. 41,1-5.25), y cualquier otra potencia humana es instrumento divino (cf. cap. 47, referido a Babilonia). Asiria fue sólo el hacha y la sierra que Dios blande contra su pueblo (10,15; cf. 45,9; Rm 9,20-21). Pero no se conformó con ser instrumento, pues quiso ser protagonista (10,14), y ése fue el origen de su desdicha.

Podríamos pensar que 10,16-19 describe el castigo divino contra Asiria, pero la desgracia asiria figura en otros pasajes (14,24-27; 30,31; 31,4-8). El contenido de 10,16-19 expone las consecuencias que tuvo para Judá la invasión asiria realizada por Senaquerib. Tras la

guerra siro-efrainita, Judá quedó sometida al vasallaje asirio; pero, más tarde, Ezequías (716-687 a.C.) se sacudió el yugo. En represalia, Senaquerib (704-681 a.C.) atacó a Judá y sitió Jerusalén, causando enormes estragos (cf. caps. 36-37). Los habitantes de Judá se habían hundido en la injusticia y la idolatría (3,1-15), y Dios les había amenazado con el castigo (3,25-26). La Escritura percibe la invasión de Senaquerib como el castigo de Dios contra Judá. El asedio sumió a Judá en el hambre (36,12; cf. 10,16: consunción) y la destrucción (37,8; cf. Is 10,16: incendio). La ira divina, oculta tras el acoso de Senaquerib, devastó el espino y la zarza (10,17), metáfora de la gente sencilla (37,27), y sacudió el esplendor del bosque y del vergel (10,18), metáfora del rey y la clase dirigente (37,24).

La arqueología evidencia la situación desastrosa de Judá tras el asedio de Senaquerib: especialmente cruel fue la toma de la ciudad de Laquis. Pero, como casi siempre, la Escritura realiza una lectura creyente de los acontecimientos. La raigambre de Judá, reflejada en los árboles del bosque, se reduce al límite, pero aun existe, pues aún es posible contar los árboles del bosque. Judá no ha sido destruido totalmente, sino que todavía permanece un resto, y la monarquía no queda truncada, pues aun perdura un niño, metáfora de Ezequías y figura del Emmanuel mesiánico (10,19; cf. 7,14).

La mención de Asiria esconde a veces la referencia a Babilonia. El imperio babilónico fue el azote de Yahvé para flagelar a Judá con el látigo de la devastación y el exilio (cf. Jr 25,9; 27,6; 43,10; 50,23; 51,20). Pero Babilonia cayó en el mismo pecado que Asiria. Se invistió de la autoridad divina diciendo: «¡Yo, y nadie más!» (47,8), cuando sólo Yahvé es Dios y nadie más: «Yo, Yahvé, ése es mi nombre... y no cedo mi gloria a otro» (42,8; 43,10.11.12; 44,6). Y a causa de su soberbia, Babilonia fue también exterminada (cf. cap. 47).

El pequeño resto (10,20-23)

[20] Aquel día el resto de Israel, los liberados de la casa de Jacob, no volverán a apoyarse en quien los hiere; se apoyarán con firmeza en Yahvé, ***el Santo de Israel.*** **[21] Un resto volverá, el resto de Jacob, al Dios poderoso. [22] Aunque sea tu pueblo, Israel, como la arena del mar, sólo un resto volverá. El exterminio está decidido con** ***toda justicia*****.[23] Lo que el Señor,** ***Yahvé Sebaot*****,** ***ejecutará*** **en medio de toda la tierra,** ***es un*** **exterminio** ***ya*** **decretado.**

El Señor ha humillado la altivez asiria (10,5-15) y, mediante la gran potencia, ha fustigado a Judá (10,16-19), a causa de la infidelidad del pueblo (3,1-15). Sin embargo, Dios no aniquila a la nación pecadora. Permanecerá un resto, representado por algunos árboles que sobreviven en el bosque (10,19; cf. 4,3; Rm 9,27). El mensaje de 10,20-23 concreta la lección aprendida por el pueblo tras el desastre causado por los asirios: la nación debe abrazarse sólo a Yahvé y huir de la tentación idolátrica.

Pero, antes de adentrarnos en la cuestión, debemos aclarar dos puntos. Por una parte, podríamos pensar que la referencia al "resto de Israel" apunta a los supervivientes del reino del Norte tras la caída de Samaría (722 a.C.); pero no es así. Al extinguirse el reino del Norte, llamado también Israel o Casa de Jacob, el reino del Sur, Judá, pasó a denominarse Israel para perpetuar la memoria de sus hermanos. Desde esa perspectiva, la expresión "el resto de Israel" denota los supervivientes de Judá tras la invasión de Senaquerib. Por otra parte, el texto comienza con la locución "aquel día", que retrasa hasta el final de los tiempos la ocasión en que el pueblo asumirá la enseñanza divina, que consiste en depositar la confianza en el Señor sin dejarse atrapar por la mentira de los ídolos. Por tanto, la locución "el resto de Israel", matizada con la expresión "aquel día", no sólo alude al "pequeño resto" de Judá que subsistió tras el acoso de Senaquerib, sino también a la porción del pueblo que se mantuvo fiel al Señor durante los ataques de Nabucodonosor, a lo largo de la prueba del exilio, y en el decurso de las calamidades que surcaron la vida de la nación a lo largo de la historia.

El Señor alecciona al pueblo de tres maneras. En primer lugar, deja claro que la amenaza divina contra el pecado humano acontece con certeza (10,23); y, de la misma manera que Israel se convierte en ejemplo de la actuación salvadora de Dios (52,2-6), también es ejemplo de la repugnancia divina contra la injusticia (3,16-25).

En segundo lugar, y en referencia a Abrahán (cf. Gn 12,1-4), el texto sostiene que siempre subsistirá un resto del que renacerá la nación (10,22). Sin embargo, para poder subsistir, el resto también debe convertirse permanentemente. El proceso de conversión se halla implícito en la frase "un resto volverá" (10,21). El término 'volver' traduce la raíz hebrea *šwb*, que significa, entre otras cosas, "convertirse". De ese modo, 10,22 aclara el nombre simbólico del hijo de Isaías:

Sear-Yasub (7,3), cuyo significado es "un resto volverá". Es decir, el Señor protege a su pueblo manteniendo la pervivencia de un resto, pero no deja de exigirle la necesaria conversión (cf. Rm 5,20-21).

En tercer lugar, el texto advierte al pueblo de la falacia de apoyarse en quien le hiere, primero Asiria (cf. 2 R 16,8-9) y después Egipto (Is 36,6). Sólo la firmeza otorgada por Yahvé conferirá seguridad al pueblo (10,20). El término 'firmeza' (hebreo *'ēmet*, 10,20) podría aludir a 7,9, cuando Dios se dirige a su pueblo por mediación de Isaías diciendo: «Si no os afirmáis (*'mn*) en mí no seréis firmes (*'mn*)». El único apoyo de Israel es el Señor, pues las grandes potencias, Egipto y Asiria, son ídolos inútiles.

CONFIANZA EN DIOS (10,24-27)

24 Por tanto, así dice el Señor, Yahvé Sebaot: "No temas pueblo mío, que moras en Sión, a Asiria, que te golpea con la vara y levanta su bastón contra ti *a la manera de Egipto*.* 25 Porque *dentro de muy poco* mi furor *alcanzará el culmen* y los consumirá mi ira".
26 Yahvé Sebaot blandirá un *látigo* contra *ellos*, como cuando *el desastre* de Madián en la Peña de Oreb, o cuando levantó su bastón *sobre* el mar en el camino de Egipto. 27 Aquel día te quitará su carga de encima del hombro, y *quedará desligado* su yugo de encima de tu cerviz. ¡El yugo será destruido!*

V. 24 El versículo incluye una posible glosa tomada de v. 26: lit. «en el camino de Egipto».

V. 27 Conjetura. Lit. «ante la grasa», «a causa de la grasa». Posible cambio: «Sube del lado de Rimón» leído al principio de v.28. Otros proponen leer «subió delante de Samaría». El texto es confuso.

El oráculo habla de la condena de Asiria y constituye, al mismo tiempo, un oráculo de salvación para el pueblo fiel. El Señor infunde confianza a su pueblo mediante la locución "no temas", característica de los oráculos de salvación (cf. 43,1-7), a la vez que reafirma la debacle asiria (cf. 14,24-27; 30,27-33; 31,4-9; 37,22-29). La dureza del vapuleo asirio contra Sión se parece a la dureza ejercida por los egipcios contra el pueblo esclavizado (10,24; cf. Ex 1,8-22). Pero así como el Señor liberó al pueblo de la esclavitud, también lo librará del oprobio asirio. Asiria era sólo la vara utilizada por Dios para corregir a su

pueblo (10,5), pero no se conformó con ser el azote, sino que se atribuyó cualidades divinas (10,13a). Por eso la destruirá Yahvé (10,25b). El exterminio de Asiria podría parangonarse al golpe propinado por Gedeón a los madianitas guiados por Oreb y Zeeb (cf. Jc 7,25) y a la debacle del ejército egipcio durante el paso del mar, cuando perseguía a los israelitas (cf. Ex 14,15-31). La devastación de Asiria será completa, pues el yugo que la simboliza será destruido (10,27).

El contenido de 10,24-27 devuelve al pueblo la confianza en Dios desde una doble perspectiva. Por un lado, comunica a la nación que la violencia asiria no podrá aniquilarla; por otro, asegura que, a pesar de las iniquidades (3,1-14), el pueblo sigue siendo el pueblo de Dios, pues el Señor le denomina "pueblo mío" (10,24).

El invasor (10,28-34)

28 Vino sobre Ayat,
pasó por Migrón,
en Micmás revistó *las tropas*.
29 Han pasado el Vado:
"Haremos noche en Gueba".
Temblaba Ramá,
Guibeá de Saúl huía.
30 ¡Da gritos de júbilo, Bat Galín!
¡Escucha Lais!
¡Respóndele, Anatot!
31 Se desbandó Madmená.
Los habitantes de Guebín
se han puesto a salvo.
32 Hoy mismo, en Nob, *se ha detenido para menear* su mano contra el Monte de la hija de Sión, la colina de Jerusalén.
33 El Señor, Yahvé Sebaot,
sacude el ramaje con estrépito;
las guías más altas están partidas
y las elevadas van a caer.
34 Golpeará la espesura del bosque con el hierro
***y* el Líbano *sucumbirá en medio de su fama**.**

V. 34 «el Líbano sucumbirá en medio de su fama»; según otros: «el Líbano caerá por los golpes de un Poderoso»; o bien «y el Líbano con sus cedros sucumbe».

La confianza del pueblo en Yahvé no suprimió el dolor provocado por la invasión de Senaquerib. El contenido de 10,28-32 describe el avance hacia Jerusalén de un ejército terrible, y también relata el alborozo de Bat Galín y Guebín, que han conseguido zafarse del ataque. Algunas ciudades aparecen en otros textos de la Escritura: Micmás (1 S 14,5), Gueba (1 S 14,2.16), Ramá (1 S 1,19), Guibeá (1 S 15,14), Anatot (Jr 1,1) y Nob (1 S 21,2). Las localidades restantes no han podido ser identificadas. El itinerario del ejército invasor no discurre según la lógica geográfica, aunque describe una ofensiva procedente del Norte. El ejército de Senaquerib no siguió esta ruta en su ataque a Judá (cf. 2 R 18,17). Seguramente, desde la perspectiva histórica, el itinerario combina la campaña de Senaquerib contra Judá (701 a.C.) con los ataques de Sargón II contra Filistea (712-711 a.C.) e Israel (735 a.C.).

Sin embargo, el objetivo del texto no estriba en la descripción de una ofensiva militar; refiere metafóricamente la embestida de Yahvé contra Judá, propiciada por el pecado del pueblo y llevada a cabo por Asiria. En el seno del terror, destaca el gozo de las ciudades cuyos habitantes han podido salvarse o huir: Guibeá y Bat Galín. Quizá tras la supervivencia de sus moradores pueda ocultarse la permanencia de parte del resto fiel al Señor (cf. 10,21). Pero, aunque pueda haber alguna alusión a la pervivencia de un resto, 10,32-34 destaca la dureza con que Yahvé, por medio de Asiria, arremete contra Judá. El Señor sacude a su pueblo, representado por el ramaje que se agita, y azota a los dirigentes, simbolizados en las guías más altas. El Señor golpeará la espesura del bosque (metáfora de la clase dirigente), y el Líbano (figura del rey) verá tambalear su trono (cf. 37,1). Efectivamente, esos acontecimientos tuvieron lugar cuando Rasín y Pécaj hostigaron Judá (7,1-9) durante el asedio de Senaquerib contra Jerusalén (cf. caps. 36-37), y alcanzaron el culmen durante la toma de la Ciudad Santa por parte de Nabucodonosor, con el posterior exilio.

El descendiente de David (11,1-9)

1 Saldrá un vástago del *tocón* de Jesé,
y un retoño brotará de sus raíces.
2 Reposará sobre él el espíritu de Yahvé:
espíritu de sabiduría e inteligencia,
espíritu de consejo y fortaleza,
espíritu de *conocimiento* y temor de Yahvé*.

[3] Se inspirará en el temor de Yahvé.
No juzgará por las apariencias
ni sentenciará de oídas.
[4] Juzgará con justicia a los débiles
y sentenciará con rectitud a los pobres de la tierra.
Herirá al hombre cruel con la vara de su boca,
con el soplo de sus labios matará el malvado.
[5] La justicia será el ceñidor de su cintura,
***la* verdad el cinturón de sus caderas.**
[6] *Habitarán juntos* el lobo y el cordero,
el leopardo se echará con el cabrito,
el *ternero* y el *leoncillo* pacerán juntos;
y un niño pequeño los conducirá.
[7] La vaca *pacerá con* la osa,
sus crías se acostarán juntas,
el león comerá paja como los bueyes.
[8] Hurgará el niño de pecho en el agujero del áspid,
y el recién destetado meterá
la mano en la hura de la víbora.
[9] Nadie *causará* daño,
nadie *obrará* mal en todo mi santo Monte,
porque el conocimiento de Yahvé *colmará* la tierra
como las aguas *colman* el mar.

V. 2 La Vulgata y los LXX añaden “piedad”, desdoblando el significado de «temor de Dios». De ese modo quedan configurados los siete dones del Espíritu Santo.

La guerra siro-efrainita acabó con Israel y sometió a Judá al vasallaje asirio; más tarde Senaquerib devastó el reino y asedió Jerusalén. A pesar del desastre militar y de la impiedad del pueblo (cf. 3,1-15), el contenido de 10,21-22 sostiene la pervivencia de un resto fiel, desde el que podrá rebrotar la nación. De manera similar, el relato de la vocación de Isaías tras referirse a la perversidad de Judá (6,9-10), anuncia la subsistencia de un tocón, metáfora del resto fiel, del que brotará una semilla santa (6,13). Ahora 11,1-9 concreta en un descendiente de Jesé la identidad (11,1; cf. 6,13) y las características (11,2-5; cf. 9,5-6) de aquel sobre quien reposará el espíritu de Yahvé (11,1; cf. 6,13). El vástago de Jesé reconstruirá la sociedad devastada hasta transformarla en imagen del paraíso (11,6-9; cf. 10,21-22).

Numerosos comentaristas consideran el contenido de 11,1-9 como un oráculo mesiánico. ¿Qué es un oráculo mesiánico? La ceremonia de entronización de los reyes de Judá implicaba su unción con aceite consagrado. Un profeta derramaba sobre la cabeza del futuro monarca el contenido de un cuerno de aceite, con lo cual el espíritu de Yahvé se derramaba simbólicamente sobre el ungido (cf. 1 S 16,13). La palabra "ungido" traduce la voz hebrea "*māšîaḥ*", que transcribimos mediante la palabra "mesías". El rey era considerado "el mesías", es decir, "el ungido". La unción comprometía al monarca a gobernar la nación según los criterios de Dios. En ese sentido, 11,1-9 constituye un oráculo mesiánico, pues anuncia el advenimiento de un vástago del tronco de Jesé, un futuro mesías, que instaurará el reino paradisíaco. El mesías anunciado en 11,1-9 se caracteriza por tres aspectos cruciales.

En primer lugar, el mesías pertenecerá a la dinastía de David (11,1), pues el tronco de Jesé se refiere a la familia de Jesé, padre de David (cf. 1 S 16,1-13; Rt 4,22). De ese modo, sigue en vigencia la promesa realizada por Dios a David por medio del profeta Natán (2 S 7,11-16). ¿Qué motivó el anuncio de la llegada del mesías definitivo? Isaías quedó frustrado por el comportamiento de Ajaz. El rey no aceptó el consejo del profeta (7,9b) y, creyendo salvar el país, se sometió al dominio asirio (cf. 2 R16,8). Tras la desazón causada por la conducta del rey, la voz profética anuncia la llegada de un mesías procedente del tronco de Jesé.

Notemos que el futuro mesías no desciende del rey Ajaz; procede directamente del tocón de Jesé. Con eso, el texto quiere subrayar que Dios recomenzará la relación con su pueblo desde los mismos orígenes, y no la restablecerá reforzando los lazos con la monarquía corrupta. Samuel ungió a David, hijo de Jesé, como rey (cf. 1 S 16,13), pero, en general, los sucesores de David no gobernaron según los criterios de Dios (cf. 1 R 14,22: Roboán; 1 Re 15,3: Abías). Por eso, el profeta anuncia el advenimiento de un mesías nacido del tronco de Jesé para renovar la dignidad dinástica, pues carecerá de la corrupción de los descendientes (las ramas) de David. Así el Señor mantiene su alianza con el pueblo y anuncia el cumplimiento de la promesa revelada por Natán.

El AT preconiza la posesión del espíritu de Yahvé por parte del Siervo (cf. 42,1-12), anuncia la llegada del rey prometido (cf. Sal 72)

y revela la venida del Germen Justo de David (cf. Jr 23,5-6). El NT percibe en Jesús de Nazaret el advenimiento del descendiente de Jesé (cf. Mt 1,6-17; Rm 15,12; Ap 22,16), el Mesías esperado (Mt 1,17), el hijo de David (Mt 9,27), el poseedor del Espíritu (Mt 3,16-17); y también afirma su presencia en los cristianos perseguidos por su fidelidad al evangelio (cf. 1 P 4,14).

En segundo término, el texto hace constar que el Mesías estará investido del espíritu de Yahvé (11,2-5; 42,1; 61,1-3; 63,10-13; cf. Sal 51,13; Sb 1,5; 9,17). La palabra 'espíritu' traduce el término hebreo *rûaḥ*, que señala, entre otras acepciones, la intervención de Dios en la historia. El espíritu de Yahvé define el proyecto divino sobre la creación (Gn 1,2), y también es quien confiere la vida a todos los seres (Gn 2,7; Sal 33,6: movimiento a los astros; 104,29-30; Ez 37,5-6.9-10: al pueblo devastado). Suscita jueces (cf. Jc 3,10; 6,34; 11,29) y reyes (1 S 11,6: Saúl). Confiere el discernimiento (Nm 11,17), otorga la sabiduría (Gn 41,38: José) y aconseja a los artesanos (Ex 31,3). Pero principalmente inspira a los profetas (cf. Nm 11,17.25-26: Moisés; 24,2; 1 S 10,6.10; 19,20; 2 S 23,2: David; 2 R 2,9: Elías; Mi 3,8; Is 48,16; 61,1; Za 7,12; 2 Cro 15,1; 20,14; 24,20). En contraposición, los falsos profetas carecen del espíritu de Yahvé, y por eso se extravían por las sendas idolátricas (cf. Ez 13,3; Dn 4,5.15; 5,11-12.14). Por tanto, 11,2-5 destaca cómo Yahvé transfiere al futuro Mesías, mediante el don del espíritu, su propia capacidad de intervenir en la historia; pero, sobre todo, manifiesta que la plenitud del espíritu que impulsa la acción de los profetas recaerá sobre el Mesías.

Seis dones del espíritu se derraman sobre el profeta: sabiduría, inteligencia, consejo, fortaleza, conocimiento y tremor de Dios (11,2; cf. 9,5-6). Dichos carismas confieren al mesías, como apuntábamos antes, la capacidad de intervenir según la voluntad divina en la historia humana. Contará con la sabiduría e inteligencia de Salomón (1 R 3,9), la prudencia y bravura de David (2 S 22), y la confianza propia de patriarcas (Gn 12,1-3: Abrahán) y profetas (6,8b: Isaías). Los dos últimos dones, conocimiento y temor de Yahvé, sintetizan el contenido de todas las dádivas.

La palabra que identifica el quinto don, 'conocimiento', pertenece a la raíz *dā'â* ('conocer') e indica dos cuestiones decisivas. Por una parte, denota la relación personal del Mesías con Dios, pues la capacidad de relación personal con Yahvé implica el establecimiento de

una alianza fuerte con él. Así lo anuncia Oseas (metáfora de Yahvé) a su esposa Gómer (símbolo del pueblo): «te desposaré conmigo en la fidelidad, y tú conocerás a Yahvé» (Os 2,22). Por otra parte, la voz 'conocimiento' explicita la conducta del Mesías, pues conocer a Dios implica: «defender la causa del humilde y del pobre» (Jr 22,16). La íntima relación con Dios y la defensa de los débiles entronca al Mesías prometido con la esperanza depositada por Dios en la dinastía de David (cf. 2 S 7,14b.27). Por eso, el Mesías intervendrá en la historia de la misma manera que el Señor: no juzgará a nadie por su apariencia, sino que ahondará en el corazón de cada persona (11,4; cf. 1 S 16,7), protegerá a los pobres (11,4; cf. Dt 24,17-18) y destruirá a los malvados (11,4; cf. Gn 6,5a.7a; 2 Ts 2,8).

El sexto don estriba en "el temor de Dios". Dicha locución no implica el sentimiento de pánico ante la divinidad. La locución "temor de Yahvé" indica la confianza que el Mesías depositará en Dios, y a la vez subraya el sentimiento de responsabilidad que le embargará ante la misión encomendada. En síntesis, el espíritu de Yahvé hará del mesías un personaje justo (raíz *ṣdq*) y leal (*'mt*) al proyecto de Dios (11,5; cf. Ap 19,11.15), de la misma manera que el Señor permanece fiel al compromiso contraído con su pueblo (2 S 7,13).

El AT recoge el anuncio de la efusión del Espíritu sobre toda la humanidad en los tiempos mesiánicos (cf. Jl 3,1-2). La Nueva Alianza, valiéndose de la promesa del AT, contempla el don de Dios en Pentecostés como la gran manifestación del Espíritu (cf. Hch 2,16-18). El Espíritu se vierte sobre la Iglesia y sobre cada cristiano (cf. Hch 2; Rm 5,5). El NT percibe en Jesús de Nazaret el Mesías esperado que recibe el espíritu (Mt 3,13-17: bautismo de Jesús) y lleva a cabo el proyecto salvador (Lc 4,16-24: predicación en la sinagoga de Nazaret). Igualmente, la doctrina referente a la personificación de la Sabiduría (cf. Pr 8,22-31; Sb 7,22-30), entendiendo la sabiduría como el primer don otorgado por el espíritu de Yahvé (11,2), halla su plenitud en Jesús (Jn 1,33) y en su promesa de enviar el Espíritu (Ju 14,16.26; Hch 1,8).

En tercer lugar, 11,6-9 destaca cómo el gobierno del Mesías restablecerá las relaciones paradisíacas. El pecado humano, descrito tras la metáfora del Paraíso Terrenal (cf. Gn 2,4b-3,24), quebró las relaciones armónicas entre Dios y el hombre. La simbología de 11,6-9

revela cómo la era mesiánica, portadora del perdón de los pecados y de la justicia divina, representará el triunfo del plan de Dios bajo dos aspectos. Por una parte, la tierra yerma, metáfora del pueblo pecador (cf. 3,1-15), representada bajo el aspecto de las zarzas y abrojos que poblaron el paraíso tras el pecado (Gn 3,18), se convertirá de nuevo en suelo feraz (cf. Am 9,13-14; Os 2,20.23-24), símbolo de la nación llena del conocimiento de Yahvé (11,9). Por otra parte, la violencia humana, representada tras el asesinato de Abel por parte de Caín (cf. Gn 4,1-16), verá su ocaso cuando se inaugure el reino de la paz y la armonía (11,6-9; cf. Is 2,4; 9,4.6; 32,17; 60,17-18; Mi 4,3-4; 5,9-10; So 3,13; Za 3,10; 9,10; Jl 4,17).

El estado paradisíaco aparece tras la metáfora de cinco depredadores (lobo, leopardo, osa, león, novillo) y cinco presas (cordero, cabrito, vaca, buey, cachorro) que conviven pacíficamente, y también tras el simbolismo del niño que conduce a los animales (11,6-7; cf. 65,25). El niño simboliza al hombre sin pecado, Adán (cf. Gn 2,1-3,24, mientras que los animales rememoran los seres vivos del Edén (Gn 2,19). El enfrentamiento entre el hombre y los animales concluirá: ni el áspid ni la víbora dañaran al niño (11,8). La serpiente tentó a Adán y Eva en el paraíso, pero ahora es el niño (metáfora del hombre redimido) quien domina al áspid y controla la hura de la víbora. El niño, el nuevo Adán reconciliado con Dios, volverá a enseñorearse de las criaturas, como sucedía en el paraíso. El mal dejará de existir, y desde el monte Santo, Jerusalén (metáfora del Paraíso), se llenará la Tierra del conocimiento (*da'at*) de Dios. Es decir, el ser humano recuperará su relación personal con Dios; nadie pasará necesidad (11,9; cf. Os 2,22; Jr 22,16); y se establecerá la alianza definitiva que llevará el mundo a la paz (cf. Ez 39,25; Sal 72,3-7).

En síntesis, 11,1-9 constituye una magnífica metáfora: tras el "diluvio" que supuso para Judá la guerra siro-efrainita, la invasión de Senaquerib y el exilio babilónico, el Señor augura una nueva creación, que tendrá lugar por medio del vástago de Jesé (11,1-9; cf. Gn 8,1-10).

La Antigua Alianza esboza el advenimiento del paraíso definitivo y anuncia la manifestación de la gloria de Dios (40,5; cf. Ha 2,14; Jr 31,33-34). Pero es el NT quien percibe en el ministerio de Jesús la irrupción definitiva del Reino de Dios (cf. Mt 3,1-12; 4,23; 5,1-12).

La vuelta de los desterrados (11,10-16)

10 Aquel día la raíz de Jesé estará enhiesta
como bandera de los pueblos;
la *gente* la buscará,
puesto que será gloriosa su morada.
11 Aquel día el Señor volverá a *abrir* su mano
para recobrar al resto de su pueblo,
a los que queden en Asiria y en Egipto,
en Patrós, en Cus, en Elam, en Senaar, en Jamat
y en las islas del mar.
12 Izará bandera a los gentiles,
reunirá a los dispersos de Israel,
agrupará a los desperdigados de Judá
de los cuatro puntos cardinales.
13 Cesará la envidia de Efraín
y *se acabará el encono* de Judá.*
Efraín no envidiará a Judá,
y Judá no oprimirá a Efraín.
14 Se lanzarán sobre la espalda de Filistea Marítima,
juntos saquearán a los *moradores* de Oriente.
Edom y Moab *caerán en sus manos*,
y los amonitas bajo su obediencia.
15 Yahvé secará* el golfo del mar de Egipto
y agitará su mano contra el Río.
Con la violencia de su soplo
lo partirá en siete arroyos,
para *que pueda cruzarse* en sandalias.
16 Habrá una *calzada* para el resto de su pueblo,
que haya sobrevivido de Asiria,
como *la* hubo para Israel
cuando subió del país de Egipto.

V. 13 «se acabará el encono de Judá»; según otros: «se acabarán las hostilidades de Judá», o bien «los opresores de Judá serán exterminados».

V. 15 «secará»; lit. «entregará al anatema».

El mensaje de 11,1-9 anunciaba la llegada del vástago de Jesé que, ungido con el espíritu de Yahvé, restauraría la realidad paradisíaca

deseada por Dios (cf. Gn 2,4b-25). La novedad paradisíaca abarca la renovación del pueblo (11,11-16) y la marcha de las naciones hacia el Monte Santo (11,9.10.12). Veámoslo.

La raíz de Jesé se mantendrá enhiesta para estandarte de pueblos (11,10.12). La morada del vástago de Jesé será el Santo Monte, Jerusalén (11,9; cf. 54,1-6), metáfora del paraíso definitivo. Hacia la Ciudad Santa acudirán las gentes para contemplar la gloria de Dios (11,10; 49,22; 66,18). Esta gloria define la presencia del pueblo transformado (cf. 43,1-7) gracias a la tarea del retoño de Jesé que implanta, mediante el espíritu recibido de Yahvé, la justicia y la verdad (11,5). El pueblo convertido atrae a las naciones hacia la morada de Yahvé, pues manifiesta ante ellas la actuación salvadora de Dios en la historia humana (cf. 66,18-23).

Hacia la morada gloriosa, Jerusalén (11,10; cf. 54,1-6), acudirán también quienes fueron dispersados entre los moradores de Israel y Judá (11,12; cf. 43,5-7), es decir, el resto del pueblo que habita entre las naciones (10,11-12). Yahvé había "extendido su mano" para castigar la infidelidad de su pueblo (9,11.16.20; 10,4), y ahora "muestra su mano" para recobrar el resto de su nación diseminado entre los gentiles.

La mano de Dios que recoge el pueblo disperso puede aludir, simbólicamente, al resto que ha permanecido fiel al Señor en Jerusalén. Ellos constituyen el pueblo transformado que atrae a los demás israelitas y a los pobladores de las naciones hacia la morada santa. La mano divina recuperará, desde los cuatro puntos cardinales, a los miembros del pueblo diseminados por el mundo. El texto señala las localidades de donde serán recogidos: Patrós en el Alto Egipto; Cus, es decir Etiopía; Elam alude al lejano este (Persia); Senaar es identificada con Babilonia; Jamat se halla en la gran Siria central; las islas representan a los archipiélagos griegos o, con mayor probabilidad, la región costera de Fenicia. Sin embargo, la mención de los diversos territorios no pretende ser un elenco geográfico; indica más bien una verdad teológica: Yahvé reunirá al pueblo que vive en la diáspora entre las naciones.

La reunión de los miembros del pueblo que viven en la diáspora engendrará la paz entre Efraín (mención del reino del Norte, Israel) y Judá. El advenimiento del Mesías, el vástago de Jesé, lleva la justicia y la verdad (11,5), y por eso engendra un reino de paz (11,9).

Los profetas perciben en la reconciliación entre Israel y Judá el alba de la era mesiánica (cf. Os 2,2; Mi 2,12; Jr 3,18; 23,5-6; 31,1; Ez 37,15-27; Za 9,10). La paz nacerá porque cesará la envidia entre Efraín y Judá (11,13; Jr 3,18), pues la envidia entreverada de desprecio es la causa de los desencuentros entre Israel y Judá (1 R 12: cisma entre Roboán y Jeroboán I; 2 R 16: guerra siro-efrainita). La futura unidad permitirá al reino mesiánico hacerse de nuevo con las posesiones de la época davídica: Edom, Moab, Amón y Filistea (2 S 8,1-14; Jr 49,2: Amón). Además, el Señor protegerá el reino mesiánico contra el peligro egipcio y mesopotámico: secará el golfo del mar de Egipto y agitará la mano contra (e.d. agredirá) el Río (el Éufrates), donde moran Asiria y Babilonia, adversarios del pueblo (cf. caps. 13; 36-37). El furor del Nilo, metáfora de la hostilidad de los egipcios contra los israelitas esclavizados (cf. Ex 1,8-22), quedará reducido a la nada, y existirá un camino real (11,16; cf. 40,3; Ba 5,7) para que los supervivientes que moran en Asiria puedan volver a la patria. La historia muestra que los desperdigados en Asiria tras la conquista de Samaría se fundieron con la población y no regresaron a la patria (cf. 2 R 17,6). Por eso, la referencia a Asiria alude a los deportados en Babilonia, para quienes existió la posibilidad de volver a Judá tras la publicación del edicto de Ciro (Esd 1,2-4).

La mención del regreso de los exiliados hacia Jerusalén aparece a lo largo de la obra isaiana (35,8; 57,14; 62,10), y se hace más patente en el Segundo Isaías (40-55; cf. 43,19; 49,11). Sin embargo, el Profeta del Consuelo no describe la ruta geográfica del retorno, sino que utiliza el motivo del regreso para plasmar la transformación del pueblo, que, tras los avatares del exilio, desea establecer de nuevo su morada en la Ciudad Santa. La vuelta de los exiliados y la reunión en Jerusalén de todos los miembros del pueblo desparramados entre las naciones constituyen un acontecimiento de tal magnitud que el texto lo parangona con la liberación de los israelitas de la esclavitud de Egipto (11,16; cf. Ex 14).

El NT percibe tras el símbolo de la raíz de Jesé la presencia de Jesús, el Lucero del Alba, que lleva la salvación a todas las naciones (cf. Rm 15,12; Ap 22,16).

Salmo (12,1-6)

1 Dirás aquel día:
“Yo te alabo, Yahvé,
pues, aunque *estabas airado* contra mí,
se ha calmado tu ira y me has compadecido.
2 Dios *es* mi Salvador: *vivo* seguro y sin miedo.
¡Yahvé* es mi fuerza y mi *cántico*,
¡él es mi salvación!”.
3 Sacaréis agua con gozo
de los hontanares de *la* salvación,
4 y diréis aquel día:
“Dad gracias a Yahvé, aclamad su nombre,
divulgad entre los pueblos sus hazañas,
pregonad que su nombre es *excelso*.
5 Cantad a Yahvé,
porque ha hecho *proezas*
***dignas* de saberse en toda la tierra.**
6 Gritad de gozo y de júbilo, moradores de Sión,
porque es grande *entre vosotros*
el Santo de Israel.

V. 2 Lit. “Yah Yahvé”.

El “prólogo” del libro de Isaías (1,1-31) propone al pueblo que se adentre en la senda de la conversión. El “epílogo” revela cómo el pueblo convertido deviene ante las naciones el testimonio privilegiado de la acción liberadora de Dios en la historia (66,21-23). Concluido el “prólogo”, aparecen los “oráculos sobre Judá y Jerusalén” (2,1 – 5,30), donde figuran los pecados de los que el pueblo debe convertirse, a la vez que se vislumbra el triunfo final del plan de Dios (2,1-5; 4,2-6). Los pecados son muy graves; por eso, tras su descripción, aparece el “Libro del Emmanuel” (6,1 – 12,6), que relata la intervención de Dios en la historia a través del profeta Isaías (caps. 7-8) y del futuro Mesías, que, investido del espíritu de Dios, establecerá para Israel y las naciones las condiciones paradisíacas propias de los orígenes (cap. 11; cf. Gn 2,4b-25).

El contenido y la expresión literaria de 12,1-6 constituyen un salmo de acción de gracias, que concluye las dos primeras secciones

de la obra isaiana: “los oráculos sobre Israel y Judá” y “el Libro del Emmanuel”. El poema agradece la tarea salvadora que Dios ha obrado en favor de su pueblo descrita en 2,1 – 11,6.

La acción liberadora de Dios se ha volcado sobre el resto (4,3; 10,20-23), y en los tiempos mesiánicos alcanzará a la totalidad de Israel y a la humanidad entera (11,1-16). El salmo se divide en dos secciones.

La primera sección (12,1-2) describe la forma en que un atribulado agradece a Dios la salvación concedida. La persona desolada y después liberada constituye la metáfora del pueblo pecador (5,8-24), y después salvado por Yahvé (11,1-16). Dios se había airado contra el hombre compungido, de la misma manera que descargó su ira sobre el pueblo infiel (12,1; 9,11.16.20; 10,4). Y la persona salvada da gracias a Dios con términos semejantes a los que utiliza el pueblo redimido (11,1-2; 43,1-7: Salvador; me has compadecido; estoy seguro; no temo).

La segunda parte del salmo (12,3-6) constituye, en el seno de la acción de gracias, un cántico de alabanza por las maravillas realizadas por Dios a favor de su pueblo. El Señor aparece bajo el símbolo del agua y de los hontanares (12,3; cf. 55,1) que han devuelto la vida al pueblo reseco por el pecado (12,4-6; cf. 41,18-20; 43,16-21; el NT percibe en el agua la metáfora del bautismo que inserta al cristiano en la comunidad de Jesús: Jn 4,1-42). La misión de los redimidos estriba en dar testimonio por toda la tierra (12,6a) de los prodigios realizados por el Santo de Israel en favor de su pueblo (12,6b).

Las dos secciones del poema confirman la certeza de la subsistencia perenne de un resto capaz mantener la fidelidad al Señor. En ese sentido, ambas secciones reafirman el cariz profético del nombre del hijo de Isaías: “Sear Yasub”, que significa “un resto volverá” (cf. 7,3). El término hebreo *šwb* significa “volver”, pero también “convertirse”; y, efectivamente, un “resto” del pueblo ha vuelto la mirada hacia el Señor y se ha convertido.

El salmo seguramente ha sido compuesto, e incorporado al lugar que ocupa, para ejercer de colofón al conjunto contenido en 2,1 – 11,16. El poema expresa la acción de gracias mediante una cadena de alusiones a otras secciones del libro de Isaías, y también al Éxodo y al Salterio (v. 1 = v. 5,25; v. 2a = Ex 15b; v. 2b = Ex 15,2a; v. 3 = Is 35,10, 55,1, Sal 105,41.43; v. 4 = Sal 105,1, 148,13; v. 5 = Ex 15,1.21). Significativa es la relación de 12,2 con Ex 15,1 y Sal 118,14, que aso-

cian la liberación de la esclavitud de Egipto con el perdón de los pecados que atenazan a Judá. En definitiva, las dos primeras secciones del proyecto isaiano constituyen una propuesta para recorrer la senda de la conversión y alcanzar de ese modo el gozo de la salvación anunciada por Dios.

CAPÍTULO 4

ORÁCULOS SOBRE LOS PUEBLOS EXTRANJEROS caps. 13-23

El libro de Isaías al igual que Jeremías (Jr 46-51) y Ezequiel (Ez 25-32) presenta un bloque amplio de "oráculos sobre los pueblos extranjeros" (caps. 13-23). El origen de los oráculos contra las naciones es un tema debatido entre los comentaristas. Los oráculos podrían proceder de las imprecaciones pronunciadas por un pueblo contra sus enemigos. Durante el Imperio Medio, por ejemplo, los egipcios escribían el nombre de sus oponentes sobre la superficie de piezas de cerámica; después estrellaban las vasijas contra el suelo. La ruptura de los cuencos simbolizaba la destrucción del adversario en la batalla. Con el paso del tiempo las maldiciones inscritas sobre el barro pasaron a utilizarse en el culto para maldecir al enemigo.

Sea cual sea el origen de los oráculos contra las naciones, lo que nos interesa saber es la función que desempeñan en el libro de Isaías. Como hemos observado a lo largo de la lectura del texto isaiano, Yahvé ha exigido a su pueblo la conversión y también le ha prometido la salvación (2,1 – 11,16). Pero, como se deduce de la lectura global del libro de Isaías, Yahvé no es sólo Dios de Israel y Judá sino también Dios de todas las naciones, puesto que es el único Dios (cf. 44,6; 2,11.17: Yahvé solo); y, por esa razón, puede arremeter contra la mala conducta de todos los pueblos (caps. 13-23) con la misma furia con que embistió contra el suyo propio (5,1-30). De ese modo los oráculos contra las naciones contenidos en los caps. 13-23 reafirman el señorío de Yahvé sobre todos los pueblos, y realzan la capacidad de Yahvé para actuar en cualquier ámbito de la historia humana.

El Señor arremete contra la conducta perversa de Babilonia (13, 1-22; 14,3-23; 21,1-10), Asiria (14,24-27), Filistea (14,28-32), Moab (16,1-14), Damasco (17,1-3), los enemigos de Israel (17,12-14), Etiopía (18,1-7), Egipto (19,1-15; 20,1-6), Duma (21,11-12), Arabia (21,13-17), Tiro y Sidón (23,1-17). La voz profética no deja tampoco de fustigar la conducta de Judá y de sus dirigentes (17,4-6.9-11; 22,1-25); pues cuando el pueblo desobedece los preceptos divinos se asemeja a las naciones extranjeras que desconocen a Yahvé.

El castigo es la respuesta divina contra las naciones ante la opresión que ejercieron contra los débiles (13,11), contra su mala conducta (19,11), y contra la inconsciencia que demostraron ante el pecado que las envolvía (22,13); pero la observación atenta muestra cómo el castigo divino nace de la idolatría de las naciones: Jerusalén olvidó a su Hacedor (22,11), y el rey babilónico se equiparó al Altísimo (14,15). De todas maneras la palabra profética no se limita a condenar la inmoralidad del pueblo de Dios y la impiedad de las naciones. También anuncia la conversión de Israel, Egipto y Asiria (19,16-25). Proclama la salvación de Moab (16,4), Etiopía (18,7) e Israel (14,1-2); y relata cómo las naciones acudirán a Sión para recuperar el sentido de su existencia (14,32; 16,1-5; 18,7; 23,18).

Nueve de los oráculos comienzan con el término *maśśāʼ* que delata la el fuerte contenido de la invectiva (13,1; 15,1; 17,1; 19,1; 21,1.11.13; 22,1; 23,1). Los oráculos contra las naciones (13-23) constituyen un bloque compacto, compuesto con materiales procedentes de acontecimientos acaecidos durante el preexilio y el exilio, pero que adquirieron forma literaria durante el postexilio, cuando la unicidad divina de Yahvé estaba afirmada. El redactor global del libro de Isaías, a finales del período persa, insertó los oráculos y sus relecturas sucesivas en el lugar que ocupan, confiriéndoles una intención precisa. El objetivo de 13-23 no estriba sólo en destacar la destrucción de las naciones paganas; la sección realza el señorío absoluto de Yahvé sobre el cosmos y la historia, revela la triunfo del proyecto salvador de Dios sobre la falsedad de los ídolos, e intuye la futura conversión de todos los hombres (17,7-8) y las naciones a Yahvé (18,7; cf. 66,18).

Contra Babilonia (13,1-22)

13,1 Oráculo contra Babilonia, que contempló Isaías, hijo de Amós.
2 Sobre el monte pelado izad la bandera. *¡Gritadles!*
Agitad la mano y que entren
por las puertas de los nobles.
3 Yo he *enviado* a mis consagrados,
también he llamado a mis valientes,
a mis *leales*, para ejecutar mi ira.
4 ¡Ruido estruendoso en los montes,
como de *un gran gentío*!
¡Ruido estrepitoso de reinos,
naciones reunidas!
Yahvé Sebaot pasa revista
a su tropa de combate.
5 Vienen de tierra lejana,
del *confín* de los cielos,
Yahvé y *las armas de su ira*
para arrasar toda la tierra.
6 Ululad, que está cerca el día de Yahvé;
viene *el azote* de Sadday.
7 Por eso todos los brazos decaen
y todo corazón humano se derrite.
8 Se empavorecen,
les sobrecogen angustias y apuros,
se *retuercen* igual que parturienta.
Cada cual se asusta de su prójimo,
pues sus rostros arden febriles.
9 Llega implacable el Día de Yahvé,
el arrebato, el ardor de su ira,
para convertir la tierra en yermo
y exterminar a los pecadores.
10 Cuando las estrellas del cielo
y la constelación de Orión* ya no alumbren,
esté oscurecido el sol *al alba*
y no brille la luz de la luna,
11 pasaré revista al orbe por su malicia
y a los malvados por su culpa.

Haré cesar la arrogancia de los insolentes,
humillaré la soberbia de los *altivos*.
[12] **Haré que el hombre escasee más que el oro fino**
y más que el metal de Ofir.
[13] **Haré temblar los cielos**
y se removerá la tierra de su sitio,
en el arrebato de Yahvé Sebaot,
el día *del ardor* de su *cólera*.
[14] **Serán como gacela acosada,**
como ovejas *faltas de* guía:
cada uno *escapará* hacia su pueblo,
cada uno huirá hacia su tierra.
[15] ***Quien* fuere descubierto será traspasado,**
***quien* fuere apresado caerá a espada.**
[16] **Sus *niños* serán estrellados ante sus ojos,**
serán saqueadas sus casas y violadas sus mujeres.
[17] ***Incitaré* contra ellos a los medos,**
que no estiman la plata ni desean el oro.
[18] **Machacarán a todos sus jóvenes,**
no se apiadarán del fruto del vientre,
***ni* tendrán lástima de las criaturas.**
[19] **Babilonia, la flor de los reinos,**
***joya* y orgullo de Caldea,**
será semejante a Sodoma y Gomorra,
destruidas por Dios.
[20] **Jamás *volverá a ser* poblada o habitada,**
no *plantará* allí la tienda el árabe
ni los pastores apacentarán allí *sus rebaños*.
[21] **Allí tendrán el aprisco *las bestias* del desierto,**
y se llenarán sus casas de mochuelos.
Allí morarán los avestruces y brincarán los sátiros.
[22] ***Aullarán* las hienas en sus alcázares***
y los chacales en sus palacios de recreo.
Su hora está *a punto de* llegar
y sus días no tendrán prórroga.

V. 10 «la constelación de Orión»; según otros: «y sus constelaciones».

V. 22 El texto hebreo aduce «viudas»; Vulgata, Targum y 1Qª «alcázares». Se trata de un simple cambio de consonantes líquidas en hebreo.

Entre todos los oráculos contra las naciones, el dirigido contra Babilonia es el único que el texto isaiano atribuye a Isaías, hijo de Amós. Dicha asignación corre pareja a 2,1, que imputa también el contenido de 2,1 – 5,30 a Isaías, hijo de Amós, y a 1,1, que atribuye el mensaje global del libro al profeta. La semejanza de los títulos revela dos cuestiones. Por una parte, indican que el libro es el resultado de un proceso de redacción que le confiere una estructura coherente, pues los títulos (1,1; 2,1; 13,1) son obra del redactor final del libro. Por otra parte, el título de 13,1 inicia una sección diversa a 2,1-12,6.

Desde la perspectiva literaria, el oráculo contra Babilonia constituye una lamentación o endecha, que refleja la desgracia de la gran potencia, del mismo modo que 1,2-28 evidenciaba la tristeza divina por la maldad de Jerusalén. El libro de Isaías volverá a arremeter contra Babilonia (21,1-10; 47,1-15), y Jeremías la condenará duramente (cf. Jr 50-51). El NT percibirá tras la caída de Babilonia la destrucción definitiva del mal imperante en la creación, y el triunfo del proyecto divino (Ap 17-18).

El oráculo constata la caída de Babilonia en manos de los medos; pero, contemplado en el seno de la obra isaiana, realiza una lectura teológica de los acontecimientos históricos. A la muerte del rey asirio Asurbanipal, el caldeo Nabopolasar conquistó Babilonia y de proclamó rey (625 a.C.). El imperio neobabilónico alcanzó su esplendor bajo Nabucodonosor II (605-562 a.C.), quien conquistó Judá y deportó a parte de su población a Babilonia, en tres oleadas (597.587.582 a.C.). Tras la muerte de Nabucodonosor II, el imperio entró en decadencia. El último emperador, Nabonid (556-539 a.C.), vio cómo sus dominios caían bajo el poder de Ciro el Grande, rey de medos y persas, en el año 539 a.C. El nuevo monarca publicó un edicto, por el que permitía a los judíos deportados regresar a Jerusalén (cf. Esd 1,2-4). El libro de Isaías percibe en la ascensión de Ciro la intervención divina en la historia: el Señor concede el triunfo a Ciro (cf. 41,1-5.25) para que el orbe entero conozca que sólo Yahvé es el Señor de la historia (45,1-7).

La obra isaiana también asigna la caída de Babilonia a la intervención de Dios. Pero a menudo pensamos que la Escritura explica la destrucción de Babilonia apelando sólo a la teología de la retribución, o que justifica el ocaso babilónico por la desobediencia de la Gran Potencia a la voz de Dios, pues Babilonia se excedió en el castigo inflin-

gido contra Judá. Babilonia desobedece a Yahvé: no se ciñe al castigo decretado, sino que aplica la sentencia divina según su propio criterio.

La teología de la retribución, muy presente en los Proverbios, supone que el malvado, en ese caso Babilonia, recibe como paga por su agresión contra Judá la destrucción provocada por la cólera divina. Sin embargo, la lectura atenta de los textos referentes a la caída de Babilonia en el conjunto isaiano (13,1-22; 14,3-22; 21,1-10; 47,1-15) delata una razón teológica más profunda que la propuesta por la teología de la retribución, o la simple desobediencia babilónica en la ejecución del castigo. La destrucción de Babilonia no acontece sólo como paga de la fiereza con que fustigó a Judá (2 R 23,31 – 25,26), sino porque se atribuyó prerrogativas que pertenecen exclusivamente a Yahvé. Sólo Yahvé es Dios, y por eso sólo él puede afirmar: «Yo soy... fuera de mí no hay ningún dios» (44,6). La obra isaiana muestra cómo Babilonia quiso parangonarse con Yahvé y exclamó: «¡Yo, y nadie más!» (47,8.10), o como su rey afirmó: «me asemejaré al Altísimo» (14,14). La pretensión de alcanzar la divinidad precipitó Babilonia al desastre. La Gran Potencia se erigió en el Gran Ídolo, semejante a Sodoma y Gomorra (13,19), y por eso sucumbió de la misma manera que fenecen los falsos dioses, o del mismo modo que sucumbieron las dos ciudades pecadoras: fue reducida a la nada (cf. 13,19; 41,29; 47,14-15).

La palabra profética amenazó Babilonia del mismo modo que advertía a injustos e idólatras: «Vendrá sobre ti súbitamente una devastación que no sospechas» (47,11). Las razones teológicas del triunfo de Ciro y la caída de Babilonia aparecen en 45,1-7.25 y 47,1-15; por su parte, 13,1-22 relata poéticamente los avatares de la destrucción de Babilonia y la ascensión de los medos, guiados por Ciro, quien a su vez es suscitado por Dios (41,1-5.25).

La destrucción de Babilonia figura en 13,2-6 bajo el simbolismo de la guerra santa, donde actúan los consagrados de Yahvé (13,3; Jos 3,5), y es el Señor mismo quien revista las tropas que abatirán Babilonia (13,4; cf. Jc 6-8: Gedeón). Incluso el estrépito de montes y reinos, metáfora del ocaso babilónico, evoca el anatema contra las ciudades conquistadas por los israelitas al tomar posesión de la Tierra Prometida (13,4; cf. Jos 6,17-21).

La locución "consagrados de Yahvé" rememora a los israelitas que conquistaron la Tierra Prometida (cf. Jos 3,5), pero también alude a quienes tomaron Babilonia (cf. Jr 51,27.28), e incluso a quienes com-

baten contra la impiedad de Jerusalén (cf. Jr 6,4; 22,7; Jl 4,9). Por tanto, los consagrados de Yahvé son aquellos que llevan a término la voluntad de Dios, quienes establecen su reinado. Los consagrados a Yahvé que destruirán Babilonia vienen de tierra lejana (13,5); son los medos (13,17) acaudillaos por Ciro (cf. 45,1-7), que ejecutarán sobre la gran potencia la venganza del Día de Yahvé (13,6).

La mención del "Día de Yahvé" puede aludir a tradiciones antiguas. Los cananeos, al verse agobiados por los invasores, ansiaban la llegada de un "día" en que Dios acabase con sus enemigos. La profecía de Amós afirma que los habitantes de Samaría, corruptos e idólatras, esperaban la llegada del "Día de Yahvé" como la ocasión en que Dios les libraría de la amenaza asiria. Amós sostiene que el "Día de Yahvé" llegará, pero no será ocasión de gozo para los opulentos, sino tiempo de llanto y destrucción (cf. Am 5,18-20; otras alusiones: Ez 20,2-3; Jl 1,15). A tenor de la teología de Amós, el "Día de Yahvé" mencionado en 13,6 no alude, evidentemente, al triunfo de Babilonia, sino que certifica la ocasión en que Dios la destruirá por su iniquidad, pero, sobre todo, por haberse atribuido las prerrogativas propias de Yahvé (cf. 47,8.10).

Las relecturas de 13,2-6 amplían el ámbito de la destrucción: no la circunscriben a Babilonia; la extienden a toda la tierra (13,5). La alusión a toda la tierra confiere un tono apocalíptico a 13,6-16, fruto de las sucesivas relecturas. La acción punitiva de Sadday comienza a ejecutarse sobre el hombre y concluye en un cataclismo cósmico. El corazón humano, sede de la relación con Dios y núcleo de la persona, se derrite, es decir, se precipita en el sinsentido. Los brazos, metáfora de la capacidad de actuar, decaen. Nace el pánico y el dolor entre los hombres (13,8; 21,3; 26,17; Jr 4,31). Los cielos y la tierra se conmueven. La maldad aumentará hasta que falte la luz para distinguir el bien del mal (13,10; cf. Am 8,9). Cuando la malicia alcance su cumbre, sobrevendrá el Día de Yahvé (13,9): Dios acabará con los soberbios e insolentes, que huirán despavoridos y morirán en la fuga (13,6-16).

Sin embargo, no quedará destruida toda la humanidad: el ser humano escaseará (13,12), pero el arrebato de Dios no llegará a aniquilarlo todo (cf. Gn 6-8). Por eso, será posible el renacimiento del género humano. La referencia a la medida exigua de la humanidad aparece tras la mención del oro de Ofir; dicha referencia alude a una calidad de oro muy codiciada, y como tal escasa, procedente del

Cuerno de África (cf. Gn 10,29; Jb 28,16). Debemos observar que Yahvé aparece bajo la denominación de “Sadday”, nombre divino antiguo de significado incierto, quizá “el Montañoso”. La Vulgata lo traduce con el término *omnipotens* (omnipotente). Pero en 13,6 aparece como epíteto arcaizante de Yahvé (cf. Jl 1,15; Ez 1,24; 10,5; Rt 1,20.21), tal vez para enfatizar el señorío divino sobre los sucesos pasados y, de ese modo, reclamar la autoridad divina sobre los acontecimientos futuros.

Concluida la alusión apocalíptica de 13,6-16, el mensaje de 13,17-22 prosigue la descripción del ocaso babilónico. Los medos fueron los ejecutores históricos de la debacle babilónica, que la Escritura atribuye, como veíamos antes, a razones teológicas. Los medos eran tribus guerreras indoeuropeas aliadas con Asiria; pero, unidas después a los persas bajo el mando de Ciro, provocaron la ruina de Babilonia. El objetivo de los medos no radicaba en la posesión del oro y la plata, sino en la destrucción de Babilonia (13,17-18). En ese sentido, una vez más, el texto evoca la guerra santa, donde los hebreos no perseguían los bienes materiales de los cananeos, sino la conquista del territorio (cf. Jos 7). Desde esa perspectiva, la toma de Babilonia aparece bajo la óptica de una guerra santa emprendida por los medos, quienes, guiados por Dios (cf. 41,1-5.25), conquistan Babilonia para propiciar la liberación de los judaítas exiliados. La destrucción de Babilonia es total, semejante a la de Sodoma y Gomorra (Gn 19); y, después de su ocaso, su abandono será absoluto (13,20-22).

En síntesis, el texto muestra que para Babilonia no queda ni “resto” ni “tocón” del que pueda rebrotar de nuevo una nación renovada. Su destrucción es definitiva. Sin embargo, por lo que respecta a Judá, y a pesar de su pecado (3,1-15), el Señor permite la subsistencia de una semilla santa, a partir de la que el pueblo podrá reconstruirse (6,13). Y también permanecerá un resto de la humanidad, desde la que el género humano podrá rehacerse (13,12; cf. Gn 6,5-8,22: Noé). Babilonia, prototipo de los idólatras, será devastada. El ocaso babilónico se reviste del simbolismo trágico que ahonda en la profundidad de la desgracia: quienes huyan morirán (13,15; cf. Jr 51,20-21), quienes permanezcan verán perecer a sus hijos, perderán a sus mujeres y verán desplomarse sus casas (13,16; cf. Os 10,14-15); la ciudad quedará deshabitada (13,20; cf. 34,10-17) y plagada de bestias salvajes (13,21-22; cf. Lv 17,7: situación del pueblo antes de la promulgación de la Ley de Santidad).

La vuelta del destierro (14,1-2)

[1] Cuando se apiade Yahvé de Jacob, ***escoja de nuevo*** **a Israel, y lo haya afincado en** ***su tierra*****, se les juntarán** ***extranjeros*** **que se** ***agregarán*** **a la casa de Jacob. [2]** ***Recogerán*** **otros pueblos; la casa de Israel se los apropiará** ***estableciéndolos en su territorio,*** **en la** ***tierra*** **de Yahvé, como siervos y** ***siervas*****.** ***Harán cautivos*** **a sus opresores y** ***subyugarán*** **a sus tiranos.**

V. 1 Algunos comentaristas sostienen que 14,1-2 ha sufrido una transposición textual, pues su contenido se acomoda mejor al lado de 49,22 o 66,20. La comprensión global de 1-66 sitúa 14,1-2 en el lugar que ocupa.

El contenido de 14,1-2 permite contrastar el triunfo de Israel con la desgracia de Babilonia expuesta en 13,1-22 y 14,3-23. El mensaje de 13,1-22 relata la destrucción de Babilonia por parte de los medos, mientras que 14,3-23 expone la burla de los israelitas contra el rey de Babilonia, caído y destronado. Entre ambos poemas aparece un texto en prosa para reafirmar la piedad de Yahvé en favor de su pueblo (14,1a), y ensalzar a la vez el triunfo de Israel sobre todas las naciones (14,1b-2).

Efectivamente, 14,1a menciona la piedad de Yahvé hacia su pueblo. ¿En qué consistió la piedad divina? Como hemos indicado anteriormente, la toma de Babilonia fue el acontecimiento que reveló, bajo la perspectiva teológica, la intervención de Dios a favor de su pueblo para liberarlo del exilio. En ese sentido, la caída de Babilonia, el Edicto de Ciro (538 a.C.) y la existencia de condiciones políticas para que los desterrados volvieran a Jerusalén (520.522 a.C.) constituyen, desde la óptica creyente, la ocasión en que Yahvé se apiadó de su pueblo (14,1a).

El Segundo Isaías comentará poéticamente el regreso de los deportados. No describirá la ruta geográfica del retorno; ahondará en la reconstrucción religiosa y social que implicó para los judaítas la vuelta a Jerusalén. Los desterrados pensaban, durante el exilio, que Dios les había abandonado (54,7a), pero no fue así: el Señor recogió a su pueblo (42,16-21) y lo afincó de nuevo en su tierra (43,1-7). Las naciones, al percibir la presencia divina (44,1-4), acudieron a Israel (54,1-5), y la Casa de Jacob recuperó su esplendor (44,5). El Segundo

Isaías recalca también el triunfo de Israel sobre todas las naciones, pues proclama que todo el orbe acudirá a Yahvé para encontrar la salvación (45,22; 49,8), y muestra cómo las naciones servirán a Israel (49,22-23), que subyugará a sus antiguos tiranos (45,14: Egipto; 43,14: Babilonia). La victoria de Israel descrita en los caps. 40-55 aparece concentrada en 14,1a-2, pues el texto señala cómo los pueblos extranjeros se adherirán a la Casa de Jacob, que se enseñoreará de sus tiranos.

El mensaje del Tercer Isaías (56-66) también desarrolla el dominio de Israel sobre las naciones (cf. 61,5) contenido en 14,2. Pero destaca, sobre todo, la tarea de Israel respecto de las naciones: la nación redimida constituye la mediación para que todos los pueblos acudan a Jerusalén para adorar a Yahvé (66,1-23). El señorío de Israel sobre los pueblos extranjeros figura también en los oráculos de Sofonías (So 2,9: dominio sobre Amón y Moab) y Zacarías (2,13: referido a las naciones que despojaron a Israel, el país del Norte, Babilonia).

Sátira sobre la muerte de un tirano (14,3-23)

3 *Cuando* Yahvé *te dé reposo* de tu *desgracia* y desazón, y de la dura servidumbre a la que fuiste sometido, 4 *entonarás* esta sátira contra el rey de Babilonia:

¡Cómo cesó el tirano, cómo cesó *la opresión!**
5 Quebró Yahvé la vara de los malhechores,
el bastón de los déspotas,
6 que golpeaba a los pueblos con saña,
***con* golpes sin parar,**
que dominaba con *furia las naciones*,
***acosándolas* sin tregua.**
7 *Reposa* tranquila toda la tierra,
prorrumpe en aclamaciones.
8 Hasta los cipreses se alegran por ti,
***gritan* los cedros del Líbano:**
‘¡Desde que *sucumbiste*
no sube el talador *contra nosotros*’!*
9 El Seol, *desde lo más profundo,*
se estremeció por ti, saliéndote al encuentro;

por ti despierta a *los espíritus de los muertos*,
a todos los *potentados* de la tierra;
levanta de sus tronos
a todos los reyes de *las naciones**.
10 Todos te *gritan* y dicen:
"¡También tú te has vuelto débil como nosotros,
y a nosotros te asemejas!
11 Ha sido *arrojada* al Seol tu arrogancia
al son de tus cítaras.
Tienes *debajo un lecho* de gusanos,
y son tus mantas gusanera.
12 ¡Cómo has caído de los cielos,
Lucero, hijo de la Aurora!
¡Has sido *arrojado por* tierra,
agresor de naciones!
13 Tú que *pensabas*:
voy a subir al cielo,
por encima de las estrellas *divinas*
alzaré mi trono,
y me sentaré en el Monte del Encuentro,
en *la cumbre del monte Safón**.
14 Subiré *hasta la altura de las nubes*,
me asemejaré al Altísimo.
15 *!Ay!, pero* has sido *arrojado* al Seol,
a lo más *profundo* del pozo".
16 Los que te ven se fijan en ti,
te miran con atención *y se dicen*:
"¿Es ése aquel que hacía estremecer la tierra,
que hacía temblar los reinos;
17 que hizo del orbe un desierto y asoló sus ciudades,
sin devolver los presos a casa?
18 Todos los reyes de las naciones,
todos yacen con honor, cada uno en su morada;
19 pero tú has sido arrojado fuera del sepulcro,
como un brote abominable,
recubierto de muertos *pasados a cuchillo*,
arrojados sobre las piedras de la fosa,
como cadáver pisoteado.

[20] **No tendrás sepultura con ellos,**
porque has destruido tu tierra
y asesinado a tu pueblo.
No se *recordará* jamás
la descendencia de los *malvados*.
[21] **Preparad a sus hijos *para el degüello*,**
por la culpa de sus padres;
no sea que se levanten y se apoderen de la tierra
***para* llen*ar el mundo de ruinas**.**

[22] **Yo me alzaré contra ellos**
–oráculo de Yahvé Sebaot–
y suprimiré en Babilonia el nombre y *el* resto,
hijos y nietos
–oráculo de Yahvé–.
[23] **La convertiré en patrimonio de erizos**
y en tierra pantanosa;
la barreré con la escoba del *exterminio*
–oráculo de Yahvé Sebaot–.

V. 4 «opresión»; otros traducen «sobresalto», entendiendo *marhēbâ* en lugar de *madhēbâ,* de difícil comprensión. Desde el texto griego puede entenderse «el apremiante», en el sentido de «apremio», «angustia».
V. 9 «naciones»; posible glosa, pero con pleno sentido textual.
V. 13 «monte Safón»; según otros: «en el extremo norte», «en la montaña celeste».
V. 21 Leemos «ruinas» en vez de «ciudades».

Concluido el oráculo contra Babilonia (13,1-22), esbozado el gozo de Israel por la liberación del destierro y anunciado su futuro señorío sobre las naciones (14,1-2), el mensaje de 14,3-23 ridiculiza al rey de Babilonia mediante una sátira. La sátira es un género literario que generalmente es revestido de comicidad; pero en 14,3-23 se tiñe de crueldad, pues el texto evoca, a modo de contrapunto, la elegía de David por la muerte de Jonatán (2 S 1,17-27): la sátira se regodea en la muerte del rey de Babilonia, mientras la elegía mostraba el llanto sincero de David entristecido por la muerte de su amigo Jonatán. El género satírico también aparece en el texto isaiano para ridiculizar el falso poder de los ídolos, la estupidez de sus devotos y la estulticia de los artesanos que los fabrican (44,9-20). Desde esa perspectiva, 14,3-

23 no consiste sólo en una ridiculización del rey babilónico, sino que desentraña el motivo de su caída: Babilonia sucumbe al intentar suplantar a Yahvé convirtiéndose en ídolo de sí misma. El monarca quiso usurpar el poderío de Yahvé; pensó: «Voy a subir al cielo, por encima de las estrellas divinas alzaré mi trono... me asemejaré al Altísimo» (14,13-14). Pero sólo Yahvé se sienta sobre el orbe terrestre (40,22) y domina las estrellas (40,26).

El rey, a imagen de la Gran Potencia (47,8.10), quiso asemejarse al Altísimo (14,14); de ese modo, Babilonia, al haber olvidado que sólo era una mediación de Yahvé para intervenir en la historia (47,6), se convirtió, como el rey (14,14), en un ídolo (47,8.10). Por tal motivo, fueron aniquilados tanto el rey (14,15) como su imperio (14,22-23).

La referencia a la caída de las grandes potencias al querer divinizarse aparece otras veces en el AT: Ezequiel se refiere a Tiro (Ez 28,2), Daniel y la historia macabea a Antíoco Epífanes (Dn 11,36; 2 M 9,19). El NT relee la caída de las grandes potencias como la destrucción del imperio del mal y el clarear del Reino. La destrucción del mal se personifica en la caída de Satanás (Lc 10,18), el Príncipe de este mundo (Jn 12,31), la Estrella Grande (Ap 8,10; 9,1), el Gran Dragón o la Serpiente Antigua (Ap 12,9). La Vulgata tradujo la locución “Lucero, hijo de la Aurora” utilizando el término ‘Lucifer’ (*cecidisti de caelo, Lucifer*). En este sentido, los Padres de la Iglesia interpretaron la caída del “Lucero matutino” como la caída del príncipe de los demonios.

Como relatábamos al comentar 13,14-22, la caída de Babilonia aconteció cuando fue conquistada por Ciro el Grande (539 a.C.). Sin embargo, la Escritura realiza una lectura teológica de los acontecimientos y percibe en la decisión punitiva de Yahvé la causa del ocaso babilónico (14,5-6). Al derrumbarse Babilonia, toda la tierra quedó en calma (14,7): tras la caída del ultimo rey, Nabonid, y el advenimiento de Ciro, el Próximo Oriente gozó de prosperidad.

Pero quien más se regocija del ocaso babilónico son los cipreses (cf. 55,13) y cedros del Líbano, metáfora del pueblo hebreo renacido, que no temerá ya al talador, al destructor babilónico que le llevó al exilio. Jeremías describe también la caída de Babilonia y comenta el gozo que su hundimiento provoca en todo el orbe (cf. Jr 50,23-24; 51,48). El NT relee los acontecimientos concernientes a la caída de Babilonia como el símbolo de la derrota definitiva de la maldad y del triunfo del plan de Dios (cf. Ap 18,9-20; 19,1-2).

La alegría de Israel por la caída del tirano se contrapone a la fiereza del Seol contra el rey derrotado. El Seol no sólo abre sus puertas para recibir al tirano, sino que sale al encuentro del rey opresor (14,9). La mención del Seol abriendo sus fauces revela la gravedad del pecado del monarca. La fiereza del Seol aconteció también cuando las entrañas de la tierra se abrieron para tragarse a Coré, Dotán y Abirón, que se habían rebelado contra Moisés (cf. Nm 16,16-35), y se repitió para absorber a los enemigos de Israel (cf. Ez 32,18-32). El Seol, habitáculo subterráneo donde mora el espíritu de los muertos (26,19), despertará a los reyes paganos que habitan en su seno para mostrarles la desgracia del rey de Babilonia. Él, que deseaba parecerse al Altísimo (14,14), sufre la tiniebla del Seol como los otros reyes (14,10-11.15-17). Pero, a diferencia del resto de monarcas, ha experimentado el ultraje no sólo en su espíritu, sino también en su cuerpo, al verse privado de sepultura y contemplar su cadáver ultrajado (14,18-20). La negación de sepultura es una ofensa añadida a la maldición recibida por el rey. En la cultura antigua dejar de sepultar un cadáver constituía la peor infamia perpetrada contra el difunto (cf. 1 R 13,21-22; Jr 22,19).

La mención de la permanencia del cuerpo fuera de la tumba «como un brote abominable» (14,19) parece ser una alusión a Nabucodonosor, pues el sustantivo hebreo *nēṣer* ('brote') insinúa las dos últimas sílabas de la voz *Nabukadnessar*, Nabucodonosor. En ese sentido, Nabucodonosor y los emperadores que le sucedieron permanecerán atrapados para siempre en la vergüenza que implica la carencia de sepultura. Los espíritus de los reyes se burlan desde el Seol de la desgracia de tirano (14,11); y, resentidos por la crueldad que le vieron ejercer (14,17), exigen la aniquilación de su descendencia, para que su estirpe no convierta en ruinas la faz de la tierra (14,21). El culmen de la sátira aparece en 14,12-14, que parece inspirarse en la mitología cananea. El dios cananeo *'ēl-'elyôn* tenía su trono era el monte Safón (cf. Sal 48,3: el salmista aplica al monte Sión el tema mitológico del monte Safón). Otro dios cuya morada estaba en los cielos, llamado *hellel* "Lucero, hijo de la Aurora", fue derrotado por *'ēl-'elyôn* y precipitado al Seol. De la misma manera que la altivez de *Hellel* cayó humillada en el Seol, también la soberbia del rey de Babilonia palpa el oprobio del país de los muertos.

La violencia de los moradores del Seol ejecuta la decisión divina de aniquilar Babilonia (14,22). El Señor, por medio de Ciro, acabó políticamente con Babilonia, pero además borrará su nombre y destruirá cualquier resto. En la mentalidad semítica, el nombre no sólo denota la identidad de la persona, sino que equivale a ella misma (cf. 1 S 25,25). Por tanto, borrar el nombre implica eliminar la identidad babilónica de la historia. El término "resto" alude a la confianza depositada por Yahvé en Israel para que, a pesar de su pecado (3,1-15), pueda rehacerse como pueblo (10,21). Permanecerá un "resto" del pueblo elegido para simbolizar a perpetuidad la intervención divina en la historia (cf. 4,3). Sin embargo, en contraposición a la pervivencia del resto de Israel, el Señor suprimirá el resto de Babilonia, hijos y nietos, para que no pueda rehacerse jamás. Babilonia será exterminada y sólo serán visibles sus ruinas (14,23).

ASIRIA SERÁ DESTRUIDA (14,24-27)

24 **Yahvé Sebaot lo ha jurado diciendo:**
"Tal como lo había ideado, así fue;
y como lo planeé se cumplirá:
25 **Quebrantaré a Asiria en mi tierra,**
sobre mis montes la pisotearé.
***Resbalará de los míos* su yugo**
y su fardo *caerá* de sus hombros".
26 **Éste es el plan *decidido para* toda la tierra,**
y ésta la mano extendida sobre *todas* las naciones.
27 **Si Yahvé Sebaot toma una decisión,**
¿quién la frustrará?
Si extiende su mano, ¿quién se la apartará?

Los oráculos contra las naciones arremeten, sobre todo, contra los países que oprimieron al pueblo de Dios. Para el redactor del libro de Isaías, el opresor más próximo era Babilonia, pero antes Asiria y Filestea vejaron Israel. La tiranía asiria acabó con el reino del Norte (cf. 2 R 17,5-6), arreció contra Judá (cf. 2 R 16,8-9) durante la guerra siro-efrainita y embistió de nuevo contra el reino del Sur durante la invasión de Senaquerib (cf. 2 R 18,13-19,37). La opresión asiria se compara al yugo o al fardo pesado que aplasta a Judá e Israel (14,25; cf. 9,3).

La caída de Asiria estuvo provocada por la ascensión de Babilonia, pero la Escritura realiza una lectura creyente de los acontecimientos. El mensaje de 10,5-19 muestra cómo el Señor eligió Asiria para fustigar el orgullo de Judá. Asiria no se conformó con ser la mediación de Yahvé para castigar a su pueblo, sino que se atribuyó a sí misma la potestad divina, diciendo: «Con el poder de mi mano lo hice» (10,13). Al equipararse al Señor, Asiria se convierte en ídolo de sí misma, pues no hay Dios fuera de Yahvé (44,6; cf. 2,11.17). Por eso, Yahvé decide la destrucción de Asiria (10,18; 14,24). La ruina asiria, según narra la Escritura, comenzó en tierra de Judá (14,25a; cf. 37,36-38), cuando los ejércitos de Senaquerib tuvieron que abandonar el asedio de Jerusalén (2 R 19,35-37), y culminó cuando bajo Nabopolasar de Babilonia y Ciaxares de Media cayeron sobre Asur (614 a.C.) y Nínive (612 a.C.) (cf. Na 3). El fin de la opresión asiria significó el alivio de Judá (14,25) y de toda la tierra (14,26).

El contenido de 14,26 especifica que la caída de Babilonia no es fruto del azar, sino que nace del designio divino. La promesa de acabar con Asiria relatada en 10,18 halla su ratificación en 14,27; además, 14,26-27 destaca cómo los planes de Yahvé se cumplen, pues sólo Él es señor de la historia.

Advertencia contra los filisteos (14,28-32)

28 El año en que murió el rey Ajaz *se pronunció* este oráculo:
29 No te alegres, Filistea,
porque se haya quebrado la vara de *quien* te hería;
pues de la raíz de la culebra saldrá *una* víbora,
y su fruto será un dragón volador.
30 Los débiles pacerán en mis pastos
y los pobres se acostarán *seguros*,
mientras haré morir de hambre tu posteridad
y *mataré* lo que reste de ti.
31 ¡Ulula, puerta! ¡Grita, ciudad!
¡*Tiembla*, Filistea, que viene del norte una humareda
y nadie deserta de sus columnas!
32 ¿Qué *podrá responderse* a los mensajeros
de *esa nación*?:
“Que Yahvé fundó Sión, y se refugiarán en ella
los pobres de su pueblo”.

La historia narra cómo los filisteos fueron expulsados del Egeo por los dorios, y cómo se asentaron después en la llanura costera de Canaán. El auge filisteo arreció pronto contra los hebreos (cf. Jc 4-5), quienes eligieron a Saúl para defenderse de sus ataques (cf. 1 S 10,17-27). Pero la victoria hebrea contra los filisteos llegó durante el reinado de David (cf. 2 S 5,17-25). Durante la época de la monarquía dividida, los conflictos de Israel y Judá con los filisteos fueron constantes (cf. 1 R 16,15; 2 R 18,8: Ezequías vence a los filisteos). De ahí nace la animadversión entre filisteos y hebreos. Filistea sufrió el acoso de Sargón II (20,1: toma de Asdod en 711 a.C.), Senaquerib (704-681 a.C.) y Asaradón (681-669 a.C.), que la convirtió en provincia asiria. Filistea sufrió como Israel y Judá el acoso de Asiria y Babilonia: el puchero hirviendo que se vuelca de norte a sur (Jr 13,1; cf. Jr 1,3; 4,6; 6,1.22; Ez 26,7). Al caer Asiria en manos de Nabucodonosor, Filistea se convirtió en provincia babilónica.

La advertencia contra los filisteos (14,28-31), fechada en el año de la muerte de Ajaz (716 a.C.), describe metafóricamente los avatares históricos de Filistea. La identidad de Sargón II se oculta tras dos locuciones: «la vara del que te hería» y «la raíz de la culebra»; Senaquerib queda reflejado en el simbolismo de la "culebra", y Asaradón se esconde tras la imagen del "dragón volador".

Los asirios dañaron Filistea; sin embargo, Judá, gobernada por Ezequías (716-687 a.C.), resistió el acoso de Senaquerib: "los débiles" y "los pobres" aluden a los supervivientes de Judá, al tiempo que la población filistea "muere de hambre" a manos de Asiria. El ocaso de Filistea se consuma con la invasión de Nabucodonosor, representada por «la humareda que viene del norte» (14,31). Sin embargo, la invasión babilónica y el posterior exilio (597.587.582 a.C.) no aniquilaron a Judá, ya que después del destierro parte de la población deportada pudo regresar a Jerusalén (520.522 a.C.), y el país pudo rehacerse. El mensaje de 14,32 indica la misión de los judaítas respecto de Filistea. Dicha tarea consiste en recordar a los filisteos, metáfora de los extranjeros y opresores de Jerusalén, que Yahvé fundó Sión como refugio de los pobres de Judá, y que de ahí procede la inviolabilidad de la Ciudad Santa.

Lamentación por Moab (15,1-9)

1 Oráculo sobre Moab.
***De* noche ha sido saqueada, Ar Moab ha perecido.**
***De* noche ha sido saqueada, Quir Moab ha perecido.**
2 Subía la hija de Dibón* a los oteros llorando;
sobre el Nebo y sobre Mádaba, Moab ulula.
***Han rapado* sus cabezas *y raído sus barbas*.**
3 En sus calles se ciñeron de saco;
en sus plazas y azoteas todos ululan,
desechos en llanto.
4 Gritaban Jesbón y Elalé, hasta Yahas se oía su voz.
Los valientes de Moab clamaban *estremecidos*.
5 Mi corazón grita por Moab;
sus fugitivos no paran hasta Soar.*
¡Suben llorando la cuesta de Lujit,
y por el camino de Joronáin *gimen angustiados!*
6 ¡Las aguas de Nimrín son un sequedal;
se secó la hierba, se agostó el *prado*, no hay verdor!
7 Por eso hicieron *acopio*,
y se llevan sus *provisiones* allende el arroyo de los Sauces.
8 Los gritos han rodeado las fronteras de Moab;
hasta Egláin llega su ulular,
***y hasta* Beer Elín su *alarido*.**
9 ¡Las aguas de Dimón están ensangrentadas!
¡*Aun* añadiré *males contra* Dimón*!
¡*Contra* los *fugitivos* de Moab un león,
y también *para quienes permanezcan* en *el* país!

V. 2 El texto hebreo es confuso: «él sube al templo y a Dibón», o bien «el pueblo de Dibón sube al templo». La traducción presentada es una conjetura basada en el texto siríaco y en el Targum.

V. 5 El hebreo añade «Eglat Selisiyá»; quizá adición concomitante con Jr 48,34.

Los caps. 15-16 conforman una unidad literaria: 15,1-9 relata la devastación de Moab, 16,1-7 comenta la petición de auxilio moabita, 16,7-13 constituye una lamentación por Moab, y 16,13-14 atribuye la destrucción de Moab al cumplimiento de la amenaza divina. La descripción de la desgracia moabita (caps. 15-16) presenta muchas ana-

logías con los oráculos contra Moab presentes en Jr 48; y recuerda, en menor medida, a Ez 25,8-11 y Am 2,1-3. La relación entre Is 15-16 y Jr 48, sea cual sea el origen de los oráculos contra Moab, muestra cómo los libros proféticos no son entidades aisladas, sino que en sus diversas fases de redacción, y especialmente durante la redacción final, están interrelacionados. El contenido del oráculo alcanza su cénit en 16,13-14, que ratifica la ejecución de la advertencia contra Moab. De esta manera, el texto destaca el señorío de Yahvé sobre el devenir histórico de las naciones paganas.

El territorio moabita estaba situado entre el Mar Muerto y el desierto siro-arábigo: desde *wadi el-Hesa*, por el sur, hasta el río Arnón, por el norte. La animadversión de los israelitas hacia los moabitas aparece en la descripción de la relación de Lot con sus hijas. Desde la perspectiva genealógica, Moab es el hijo de la relación incestuosa de Lot con su hija mayor (cf. Gn 19,37). Los hebreos atribuían a Moab un origen incestuoso, para indicar, de ese modo, el desprecio que sentían por la nación vecina. Los conflictos entre israelitas y moabitas eran endémicos, como atestigua el relato de Balaán (cf. Nm 22-24), la prohibición de recibir a los moabitas en Israel (cf. Dt 23,4-8) y la victoria de Ehúd contra Eglón (cf. Jc 3,12-30).

David conquistó Moab (cf. 2 S 8,2). Cuando Israel se independizó de Judá, Moab se convirtió en vasallo del reino del Norte (cf. 2 R 3,4), pero hacia el año 854 a.C. el rey Mesha consiguió la independencia de Moab. Senaquerib sometió Moab el 701 a.C. En tiempos de Asurbanipal (669-630 a.C.), las tribus árabes devastaron el territorio moabita. Moab participó en un intento de rebelión contra Nabucodonosor (583/4 a.C.), y el emperador babilónico arremetió contra Moab (582 a.C.). A tenor del contenido de los caps. 13-14, donde figuran Asiria y Babilonia, podemos intuir que 15,1-9 contempla la devastación de Moab, realizada sucesivamente por Senaquerib y Nabucodonosor.

La devastación alcanza a todo el país. Sus principales ciudades son mencionadas en 15,1-4. La destrucción avanza desde el Sur hacia el Norte, desde Quir Moab (Kerak) hasta Jesbón y Elalé, al norte del Monte Nebo y de Mádaba. El contenido de 15,5-9 describe la huida de los habitantes hacia el Sur, concretamente hacia Soar (cf. Gn 19,22: localidad donde Lot encontró cobijo) y el arroyo de los Sauces, fronteras meridionales de Moab. La noche que cubre la destrucción

de Moab no es un tiempo cronológico, sino la metáfora del ocaso moabita provocado por el ataque asirio y babilónico. La destrucción alcanza a todo el país: las ciudades principales y la capital, Dibón. Los moabitas tienen la barba raída y se ciñen de saco como expresión externa de su desgracia (15,1-3; cf. Jr 48,37-38), a la vez que claman de forma lastimera (15,4; cf. Jr 48,34).

Quien contempla la tragedia, se estremece ante Moab por tres razones. Por una parte, observa cómo el pueblo, aludido con la metáfora de la hierba, ha sucumbido: «se ha secado la hierba» (15,6). Más adelante, la metáfora de la hierba seca se aplicará al pueblo hebreo agostado tras el exilio: «cierto, el pueblo es hierba» (40,7). Por otra parte, el lector percibe cómo los moabitas huyen cruzando un río; también los judaítas, al ser desterrados, cruzaron el Río de Babilonia (15,7; cf. Sal 137). Finalmente el texto muestra la sangre que inunda Dimón. El término "Dimón" puede ser una variante dialectal de "Dibón". Pero la voz "Dimón" sugiere la voz hebrea *dam* "sangre"; de este modo, hasta la morfología del texto destaca el desastre de Moab. Además, la sangre que tiñe a Moab recuerda la ruina de Judá ante Nabucodonosor (cf. 2 R 23,31-25,26). Esa triple analogía entre Moab y Judá muestra que el redactor del libro de Isaías, al describir la destrucción de Moab, quiso evocar, además del señorío de Yahvé sobre la historia, la desgracia que se ciñó sobre Judá durante el exilio.

La súplica de los moabitas (16,1-6)

16,1 Enviad corderos al señor del país,
desde la Roca del Desierto
al Monte de la hija de Sión.
2 Como aves espantadas,
igual que nidada dispersa,
serán las hijas Moab
***junto* a los vados del Arnón.**
3 Presenta algún plan,
toma una decisión;
haz tu sombra como la noche
en pleno mediodía;
esconde a los acosados,
no delates al fugitivo.

4 *Asila* a los *fugitivos* de Moab,
sé *su refugio* ante el devastador.
Cuando no queden tiranos,
acabe la devastación
y desaparezcan los opresores del país,
5 será *erigido* sobre *la lealtad* un trono
y en él se sentará, con *fidelidad,*
en la tienda de David,
un juez que busque el derecho
y *anhele* la justicia.
6 Hemos oído la arrogancia de Moab.
¡Gran arrogancia!
Su altanería, su arrogancia, su furor,
y sus bravatas sin fuerza.

La obra de Isaías presenta a Jerusalén como aurora de salvación para todos los pueblos (2,2; 66,18-21): todas las naciones acudirán a la Casa de Yahvé, metáfora de la Ciudad Santa (2,2; 66,18-21). Desde la lógica de esa descripción, los moabitas, como toda nación extranjera, aterrados ante el espanto de su desgracia, imploran el socorro de Sión (16,1-5). La solicitud de ayuda aparece bajo dos aspectos. En primer lugar, envían corderos al señor del país, para que acoja al pueblo deshecho (16,1-3). Tras el término "señor" podría ocultarse el rey de Judá; pero, desde la perspectiva teológica, alude a Yahvé, que reina en Jerusalén (40,9-10). El cordero es también signo de sumisión (2 R 3,4); y, en ese sentido, los moabitas aceptarían a la única divinidad: Yahvé (cf. 44,6). San Jerónimo, al traducir 16,1, entendió "Envía, Señor, el cordero soberano de la tierra". De ese modo, confirió al oráculo una perspectiva mesiánica: el término 'Señor' aludiría al Padre, que envía al Cordero, al Hijo. En segundo lugar, los moabitas, implorando la acogida, auguran a Judá la pervivencia de la dinastía, recordando de ese modo la promesa de Natán a David (16,4b-5; cf. 2 S 7,1-17), promesa que aparece también en 11,1-9.

Sin embargo, la pervivencia de la dinastía davídica y la sumisión de Moab a Yahvé no se circunscriben a las coordenadas históricas, sino que aluden al final de la historia, cuando todas las naciones acu-

dan a Jerusalén para contemplar la gloria de Yahvé (66,18). El contenido de 16,5 presenta cuatro palabras que delatan el triunfo del plan de Dios y la futura instauración de "los cielos nuevos y la tierra nueva" (66,22): lealtad (*ḥesed*), fidelidad (*'ēmet*), derecho (*mišpāṭ*) y justicia (*ṣedeq*). Estas palabras describen simbólicamente la Nueva Jerusalén que acoge a todas las naciones en su seno: la Ciudad Santa se mantendrá firme (*ḥesed*) al permanecer fiel (*'ēmet*) a los preceptos de Yahvé, e irradiará el orden deseado por Dios en el mundo (*mišpāṭ*), manifestado en las relaciones armónicas (*ṣedeq*) que ensamblarán el tejido social.

La voz de los moabitas anuncia el triunfo final de Jerusalén (15,5). La súplica es espectacular. Imploran a Sión desde la Roca del Desierto, símbolo del poderío moabita antes de su ocaso. Pero los judaítas no responden a la petición. Desde la perspectiva histórica, podría pensarse que los judaítas rememoran la furia de las bandas moabitas cuando, aprovechando el ataque de Nabucodonosor, arremetieron contra Judá (ca. 604-601 a.C.), según 2 R 24,2. Sin embargo, desde la perspectiva del redactor del libro de Isaías, el oráculo contra Moab dirige un doble mensaje a Israel. Por una parte, el auxilio de los judíos no depende de ninguna Roca del Desierto, sino de Yahvé, la única Roca capaz de salvar (cf. 44,8); y, por otra, la voz de los moabitas anuncia el cumplimiento de la promesa divina sobre Jerusalén y la dinastía de David (15,5; cf. 66,18).

LAMENTACIÓN POR MOAB (16,7-14)

7 **Por eso, que ulule Moab por Moab;**
¡que todos ululen!
Por los panes de uvas de Quir Jaréset
gimen abatidos.
8 **La campiña de Jesbón se ha marchitado,**
el viñedo de Sibmá,
pues* los *amos* de las *naciones
***destrozaron* sus cepas.**
Hasta Yazer alcanzaban,
se perdían en el desierto,
sus frondas se extendían,
pasaban el mar.

9 **Por eso, voy a llorar como llora Yazer, viña de Sibmá.**
Te regaré con mis lágrimas, Jesbón y Elalé,
porque sobre tu cosecha y tu segada
se ha extinguido ***el júbilo******,**
10 ***ha huido del huerto el gozo y*** **la alegría,**
y en las viñas no ***cantan alborozados.***
El lagarero **no pisa** ***la uva*** **en** ***el lagar,***
y enmudece la copla.
11 **Por eso, mis entrañas resuenan como el arpa**
por Moab, y mi interior por Quir Jeres.
12 **Luego, cuando vea Moab**
que se cansa sobre el ***altozano,***
entrará ***en*** **su santuario a orar,**
pero ***de nada servirá.***
13 **Ésta es la** ***sentencia*** **que pronunció en un tiempo Yahvé** ***contra***
Moab. 14 **Ahora ha hablado Yahvé diciendo: “Dentro de tres años,**
como años de jornalero, será despreciada la gloria de Moab con toda
su ***gran*** **muchedumbre, y el resto será pequeñísimo, insignificante.**

V. 9 Lit. «ha caído el clamor».

El contenido de 16,7-14 (paralelo al de Jr 48,29-32) describe la lamentación de los judaítas al contemplar el desastre moabita. Al mismo tiempo, muestra cómo los moradores de Judá perciben en el ocaso de Moab la confirmación de las amenazas divinas (16,13-14).

El anuncio del crepúsculo moabita aparece en 15,5 y se consuma en 16,14, al quedar sólo un resto insignificante del país de Moab. El cuerpo del oráculo (14,7-12) describe la tragedia que se cierne sobre las ciudades: Quir Jeres (identificada con Quir Moab, véase 2 R 3,25) y el resto de ciudades (Sibmá, Yacer, Jesbón, Elalé), pobladas de viñedos, sufren el declive de su esplendor. El pan de uvas y la abundancia de viñedo constituyen la metáfora de la pujanza y la alegría moabita, que ahora se extingue. Seguramente es Judá quien llora ante la desdicha, y quien percibe la inutilidad del culto moabita. Los habitantes de Moab imploran el auxilio divino desde los altozanos donde se practicaba el culto idolátrico (cf. 1 R 14,23); y, al constatar la inutilidad de su plegaria, se recogen en su santuario, donde también adoraban ídolos; por eso, su plegaria es inútil.

Recordemos de nuevo la intención última del oráculo contra Moab, pues el texto no se introdujo en el conjunto isaiano para advertir a los moabitas, sino para comunicar el mensaje salvador a los judaítas. En ese sentido, 16,7-14 establece tres exhortaciones para los judaítas del postexilio. En primer lugar, el texto constituye, sutilmente, una advertencia para Judá, para que recuerde que sólo Yahvé es Dios (44,6), y entienda que el recurso a los ídolos es tan falaz para Jerusalén (44,9) como inútil fue para Moab (16,12). En segundo lugar, 16,14 destaca la supervivencia de un resto (*š*^{e}*’ār*) entre los moabitas; y, desde esa óptica, evoca la persistencia de un resto entre quienes moran en Jerusalén (cf. 4,2-3).

CONTRA DAMASCO E ISRAEL (17,1-14)

1 **Oráculo contra Damasco.**
Damasco *dejará* de ser ciudad
***para convertirse* en montón de *escombros*.**
2 ***Quedarán* abandonadas sus ciudades,***
***que* serán para los ganados;**
se acostarán allí y no habrá quien los espante.
3 **Dejará de existir la fortaleza de Efraín**
y *la realeza* de Damasco,
***mientras* el resto de Aram vendrá a ser**
la gloria de los israelitas
–oráculo de Yahvé Sebaot–.

4 **Aquel día *menguará* la gloria de Jacob**
y *mermará* su *opulencia*.
5 **Será como cuando apuña un segador la mies**
y su brazo siega las espigas;
será como el espigador en el Valle de Refaín.
6 ***Quedará en un rebusco* como en el vareo del olivo:**
dos, tres *olivas* en la punta de la guía;
cuatro, cinco en sus ramas fructíferas
–oráculo de Yahvé, el Dios de Israel–.

7 **Aquel día se dirigirá el hombre a su Hacedor, y sus ojos mirarán hacia el Santo de Israel. 8 No se fijará en los altares, obra de sus manos, ni mirará lo que hicieron sus dedos: los cipos y las estelas solares.**

9 Aquel día estarán tus ciudades abandonadas como cuando el abandono de los bosques y matorrales* ante los *israelitas*: habrá desolación.

10 Porque olvidaste a Dios tu salvador,
y no te acordaste de tu Roca *de refugio*;
por eso plantabas *jardines* deleitosos,
***sembrándolos* de *esquejes* extranjeros.**
11 *Al alba* veías germinar tu plantío,
y por la mañana tu sembrado florecer;
pero *se desvaneció* la cosecha en un mal día,
fue una pérdida irreparable.

12 ¡Qué bramar de gentío! ¡Braman como el mar!
¡Qué retumbar de *muchedumbres*!
¡Retumban como el retumbo de la riada!
13 (*Muchedumbres* que retumban, como retumbo de crecida.)
Pero él las increpa, y huyen *estando* lejos,
perseguidos como el tamo de los montes por el viento,
como torbellino por el huracán.
14 Al atardecer se presenta el miedo,
***y* antes *del amanecer* ya no existen.**
***¡Que sea* éste el *destino* de *quienes nos despojan*,**
la suerte *de quienes nos saquean!*

V. 2 Hebreo: «Abandonadas las ciudades de Aroer». Existen dos localidades conocidas con el nombre "Aroer": una en Moab y otra en Gad, ambas lejos de Damasco (Jos 12,2;13,9). Traducimos siguiendo el texto griego. De todos modos, el contenido de 17,1-14 no persigue la descripción geográfica; es una lectura teológica de los acontecimientos. En ese sentido, "Aroer" puede ser un arquetipo de «ciudades abandonadas».

V. 9 Griego: «jivitas y amorreos».

El comienzo del oráculo evoca la debacle de Damasco (cf. Jr 49, 23-27; Am 1,3-6) e Israel tras la guerra siro-efrainita (17,1-3). Teglatfalasar III conquistó Damasco (cf. 2 R 16,9) y debilitó el reino del Norte (733-732 a.C.), o sea, Israel, reconocido con el nombre de Efraín (cf. 2 R 15,29-30). Israel cayó definitivamente ante Sargón II (721 a.C.: toma de Samaría; cf. 2 R 17,5-6). Israel y Siria dejaron de existir como naciones, y el texto explicita su desgracia presentándolos como pastizal de ganado. Tras la caída de Israel, los habitan-

tes de Judá asumieron el nombre de "israelitas", para perpetuar el recuerdo de sus hermanos del reino del Norte. En ese sentido, 17,3 se refiere a los moradores del reino del Sur (Judá), cuando afirma que dejará de existir el baluarte de Efraín y anuncia que el resto de Aram se convertirá en gloria para los israelitas, es decir, para los habitantes del Judá que, tras el ocaso del reino del Norte, pasan a denominarse así.

La afirmación «el resto de Aram devendrá la gloria de los israelitas» (17,3) puede entenderse desde una doble perspectiva. Por una parte, el resto de Aram, es decir, los supervivientes de Damasco, formará parte de la gloria de Israel cuando Yahvé reúna todas las naciones bajo su cetro (cf. 66,18; 4,3). Por otra parte, la destrucción de Damasco confirma la intervención de Yahvé en la historia contra los enemigos y en favor de su pueblo (cf. 54,15).

Seguidamente, 17,4-6 describe la desgracia de Israel, el reino del Norte, llamado también Jacob, tras la guerra siro-efrainita. El rey Teglatfalasar III, de la misma manera que el segador apuña la mies, conquistó las aldeas del reino del Norte y, como quien recoge espigas, deportó a los vencidos hasta Asiria. Más tarde Sargón II, como nuevo segador y espigador, destruyó Samaría y deportó a sus habitantes (cf. 2 R 15,29-30; 17,5-6). De modo análogo a como Josué fue el espigador de los cananeos, en el sentido de que les desposeyó de su tierra para repartirla entre las tribus (cf. Jos 11,1 – 20,45), los asirios recogen la mies de Israel, la población del reino del Norte, para repartirla entre las regiones del imperio (cf. 2 R 15,29-30; 17,6). Los asirios repoblaron Israel con gente traída de la región de Babilonia. De los antiguos israelitas quedó sólo un rebusco, que incluía algunos sacerdotes devueltos a Israel por los asirios (cf. 2 R 17,27). El rebusco está simbolizado por las pocas olivas que penden en las guías de los árboles, que simbolizan a los sacerdotes que guiaron el resto del pueblo que permaneció en la tierra (cf. 2 R 17,24-41; Is 17,6).

El contenido de 17,9-14 describe, desde la óptica religiosa, el ocaso de Israel (17,9-12) y la derrota de quienes le han despojado (17,13-14), los asirios. Las ciudades de Israel quedaron abandonadas, despobladas de sus antiguos moradores (cf. 2 R 17,24-41). La furia de los asirios arranca bosques y matorrales, metáfora de los israelitas deporta-

dos. La misma fogosidad que emplearon los israelitas liberados de la esclavitud de Egipto para extirpar a los cananeos (cf. Jos 12), la utilizan ahora los asirios para deportar a los israelitas (17,9; cf. 2 R 15,29). La desgracia de Israel nace de la idolatría. Los israelitas olvidaron a su único Dios (44,6), el Salvador (43,10), la Roca (44,8; cf. Dt 32,4), para entregarse a los ídolos representados por jardines olorosos y esquejes extranjeros (17,10). La mención de los jardines olorosos evoca la presencia de los Jardines de Adonis, plantados en honor del dios de la vegetación Adonis-Tamuz (cf. Ez 8,14; 17,12). La consecuencia de la idolatría es letal: el pueblo, que crecía y florecía, ve desaparecer su gran cosecha, símbolo de su exuberancia.

Para recalcar la atrocidad de la debacle 17,12-14 aporta una imaginería tumultuosa, entresacada quizá de la mitología cananea (cf. Sal 46; 48; 76), donde la repetición de los términos "bramar" o "retumbar" resalta el espanto del desastre. Sin embargo, el Señor no dejó indemne a Asiria; la Gran Potencia no se atuvo a ser ejecutora del castigo contra Israel, sino que, como veíamos antes, actuó con su propia autoridad deseando asemejarse a Dios (cf. 10,13). El orgullo asirio recibió la humillación divina expresada históricamente mediante la caída de Asiria llevada a término por los babilonios, caída que 17,13b-14 expresa tras la metáfora del pánico y la aniquilación. De todos modos, debemos recordar que la obra isaiana recibió varias relecturas antes de su redacción final, y que, en ese sentido, algunos comentaristas entienden 17,12-14 como la expresión de la desazón asiria cuando Senaquerib tuvo que levantar el asedio contra Jerusalén (cf. 29,5-7; 37,36-38).

La redacción final del texto isaiano añadió pasajes en prosa (p.e. 17,7-8 en el marco de 17,1-14) para adecuar el sentido de los oráculos a la situación judaíta de finales del período persa. El contenido en prosa de 17,7-8 especifica el sentido último de 17,1-14. Por una parte, el texto conmina a Judá a huir de la senda idolátrica que precipitó a Israel al desastre (cf. Ex 34,13: orden de destruir los ídolos). Por otra parte, la locución "aquel día" (17,7-8) revela que, al final de los tiempos, la idolatría sucumbirá y la humanidad volverá el rostro hacia su Hacedor. De ese modo, el redactor del libro de Isaías confirma la victoria divina sobre la falsedad idolátrica, a la vez que hace hincapié en el señorío de Yahvé sobre la historia.

ORÁCULO SOBRE CUS Y ADVERTENCIA PARA JUDÁ (18,1-7)

1 ¡Ay, tierra de susurro de alas, allende los ríos de Cus,
2 la que envía por mar embajadores
en barcos de juncos sobre las aguas!
Id, *ágiles* mensajeros,
a la nación esbelta y de piel brillante,
al pueblo temible y remoto,
nación vigorosa y dominadora,
cuya tierra surcan ríos.
3 Moradores del orbe, habitantes de la tierra,
al izarse el pendón en los montes, mirad;
al *tañer* el cuerno, escuchad;
4 que así me ha dicho Yahvé:
Estaré *sereno* y observaré desde mi *morada*,
como calor ardiente al brillar la luz,
como nube de rocío en el calor de la siega.
5 *Porque* antes de la siega, *cuando acaba* la floración,
***cuando el cierne* comienza a madurar,**
cortará los sarmientos con podaderas
y *arrancará y apartará* los pámpanos.
6 *Y juntos* serán dejados a merced
de las aves rapaces de los montes
y de las bestias *del campo*.
Pasarán allí el verano las rapaces
y *allí* pasarán el invierno las bestias *del campo*.
7 *Entonces* presentará un obsequio a Yahvé Sebaot el pueblo esbelto y de piel brillante, el pueblo terrible, nación vigorosa y dominadora, cuya tierra surcan ríos, en el lugar del nombre de Yahvé Sebaot, el Monte Sión.

Desde la perspectiva literaria, el término *maśśā'* de 17,1, traducido por "oráculo contra", aparece de nuevo en 19,1. En ese sentido, el oráculo iniciado en 17,1 concluye en 18,7: el mensaje de 17,1-14 alude a Damasco e Israel, mientras que 18,1-7, dirigido a Cus, advierte también a Judá. Un elemento común ensambla los oráculos contra Damasco, Israel y Cus. Cuando Judá fue atacado por Damasco e Israel durante la guerra siro-efrainita, Ajaz solicitó la ayuda asiria (cf. 2 R 16,8). Al ser atacado Judá por Senaquerib, Ezequías reclamó el auxilio egipcio (cf. 2 R 19,9). En ambos conflictos, los moradores de

Judá cometieron un error: solicitar la ayuda de potencias extranjeras rechazando la protección de Yahvé. Por eso, tanto Judá como las naciones extranjeras sufrieron el azote divino.

El AT se refiere a Etiopía con el nombre de Cus (Gn 2,13; Est 1,1). Su población tenía tez negroide, y su cultura estaba enraizada en el pensamiento egipcio. Los egipcios conquistaron Cus atraídos por la riqueza de sus minas (43,3) y la amplitud de su comercio (45,14). Pero, hacia el siglo XI a.C., los cusitas se independizaron de Egipto y, posteriormente, bajo el reinado de Pianji (751-716 a.C.), llegaron a dominar el país del Nilo. Hasta la invasión asiria (ca. 670 a.C.) gobernó Egipto la dinastía XXV, etíope, en la que destacó el faraón Tirhacá (689-663 a.C.). Éste apoyó a los reinos de Palestina cuando se insubordinaron contra Asiria, acción que le acarreó dificultades con la potencia del Éufrates. Los asirios hostigaron al faraón, que finalmente tuvo que refugiarse en Menfis. Tirhacá alentó la rebelión de Ezequías contra Asiria. El emperador asirio Senaquerib respondió atacando Judá y asediando Jerusalén (ca. 701 a.C.; cf. 36-37); y, aunque no pudo tomar la Ciudad Santa, dejó el país maltrecho (cf. 2 R 18,13 – 19,37). Ezequías, amenazado por Senaquerib, solicitó el socorro de Tirhacá, rey de Cus (cf. 2 R 19,9).

Pero, si nos atenemos a los datos históricos, Tirhacá, faraón reinante entre 689 y 663 a.C., no pudo socorrer a Ezequías en el 701 a.C. Se han barajado numerosas hipótesis para conjugar las diversas cronologías, pero los caps. 18-19 no se reducen a la descripción histórica, sino que alcanzan una lectura teológica de los acontecimientos. Concretamente 18,1-6 censura el socorro que los israelitas imploran de Egipto, olvidando que su mejor valedor es Yahvé; por su parte, 18,7 anuncia para el final de los tiempos la conversión de Egipto a Yahvé.

Adoptando el tono de lamentación caracterizado por la interjección "!Ay¡", 18,1 refiere la marcha de embajadores egipcios a Judá, mientras que 18,2 alude al envío de mensajeros judaítas a Egipto. El cruce de embajadores reforzaba la alianza de los reinos palestinos, propiciada por Egipto, contra Asiria. El rey Ezequías participó en la conjura contra Asiria y abandonó el vasallaje al que le sometían los asirios (cf. 2 R 18,7). En represalia, Senaquerib asoló Judá y sitió Jerusalén (cf. 2 R 18,13 – 19,37). Ezequías mostró una conducta idólatra, pues, en lugar de confiar en Yahvé, la "Roca salvadora" (44,8), acudió a Egipto, "la caña cascada" (cf. 2 R 18,21). Pero fue Cus quien incitó a Judá hacia la idolatría, favoreciendo la alianza militar contra

Asiria y provocando en los judaítas el olvido de Yahvé, el único salvador. El Señor no permanece impasible ante el desmán de Judá promovido por Egipto, pues el país del Nilo tuvo que soportar el acoso asirio (18,1-6), y Judá el ataque de Senaquerib (caps. 37-38). La idolatría de Ezequías diezmó Judá (cf. 2 R 18,13-16; 19,8: Laquis); y la provocación lanzada por los egipcios contra Asiria acabó destruyendo al mismo Egipto, que fue invadido por Asaradón (680-669 a.C.) y Asurbanipal (669-630 a.C.), emperadores asirios.

El texto isaiano realiza, de nuevo, una lectura teológica de la desgracia de Egipto y Judá. La mala fortuna de ambos países aparece plasmada en la metáfora de 18,4-6: el Señor cortará los frutos y los sarmientos (símbolo de Cus y Judá) y los entregará juntos (17,6) a la rapiña de las alimañas, es decir, los someterá a los estragos provocados por Asiria. El oráculo utiliza la referencia a Egipto para advertir a Judá contra la tentación de trabar alianzas falsas, como hicieron Israel y Damasco (17,1-14); pero también sostiene que los egipcios, al final de los tiempos, igual que el resto de naciones (66,18), rendirán homenaje a Yahvé en Jerusalén (18,7; cf. 56,6-7; So 3,10; Hch 8,27-40: el NT relee el texto isaiano en el pasaje que muestra cómo un etíope acude a Jerusalén y, por el camino, es evangelizado por Felipe).

Contra Egipto (19,1-15)

1 Oráculo contra Egipto.
***Mirad* a Yahvé sobre nube ligera:**
está entrando en Egipto;
ante él se tambalean los ídolos de Egipto,
y el corazón de Egipto se derrite *por dentro*.
2 Revolveré egipcios contra egipcios,
peleará cada cual con su hermano,
y cada uno con su compañero;
ciudad contra ciudad, reino contra reino.
3 Se trastornará *por dentro* el espíritu de Egipto
y anularé sus planes.
Consultarán a los ídolos, a los brujos,
a los nigromantes y a los adivinos.
4 Entregaré a Egipto en manos de un señor duro,
y un rey cruel los dominará
–oráculo del Señor Yahvé Sebaot-.

5 Se desecarán las aguas del mar,
el Río se secará *y se verá la tierra seca*;
6 hederán los ríos,
menguarán y se secarán los canales de Egipto,
la caña y el junco se marchitarán,
7 los prados junto al canal, junto al borde del canal,
todo lo sembrado *junto* al canal se *secará,*
será aventado y *desaparecerá.*
8 Gemirán los pescadores y se lamentarán,
todos los que echan el anzuelo en el canal;
y *quienes* extienden la red sobre las aguas
languidecerán.
9 Estarán *arruinados quienes* trabajan el lino,
palidecerán cardadoras y tejedores.
10 Los tejedores* estarán *hundidos*,
todos los jornaleros desanimados.

11 *Verdaderamente* están locos los príncipes de Soán;
los sabios consejeros del faraón
forman un consejo estúpido.
¿Cómo decís al faraón:
"Soy hijo de sabios, hijo de antiguos reyes"?
12 ¿Dónde están sus sabios?
¡Que te *digan* y te hagan *saber* lo que ha planeado
Yahvé Sebaot *respecto de* Egipto!
13 Han enloquecido los príncipes de Soán,
han sido engañados los príncipes de Nof,
los jefes de sus tribus extravían Egipto.
14 Yahvé ha infundido *en sus entrañas*
espíritu de vértigo,
que hace dar tumbos a Egipto
en todas sus empresas,
como se tambalea el *borracho* en su vomitona.
15 *Por eso*, no le sale bien a Egipto *ninguna tarea*
que *emprenda* la cabeza o la cola,
la palmera o el junco.

V. 10 Otros: «amos».

El mensaje de 19,1-10 relata la manifestación de Yahvé contra el país del Nilo, mientras que 19,11-15 satiriza al faraón. En ese sentido, 19,1-15 presenta una cierta analogía con los caps. 13-14, donde aparece la destrucción de Babilonia (13,1-22) seguida de la sátira contra su rey (14,3-22).

El texto isaiano, como el resto de los textos proféticos (cf. Jr 46; Ez 29-32), se opone a toda alianza con Egipto (30,1-5; 31,1-3); pero además, 19,1-15 describe al país del Nilo desgarrado por la idolatría, a la vez que le augura el sometimiento al poder extranjero. Yahvé aparece solemnemente sobre una nube (cf. Sal 18,11) para cargar contra los ídolos de Egipto. La presencia sobre las nubes indica la decisión de Yahvé para actuar en favor de su pueblo deshaciendo la soberbia egipcia (cf. Sal 68,5: el salmo narra la epopeya de Israel auxiliado siempre por Dios, que combate contra los enemigos). El tambaleo de los ídolos, suscitado por Yahvé, provoca la lucha entre egipcios y el conflicto entre hermanos. La lucha entre compañeros, cuando titubean los ídolos, refleja la falsa confianza establecida entre ellos cuando se amparan en los falsos dioses (cf. 41,5-6). La peor desgracia es la pérdida del sentido de la existencia, que atenaza a Egipto y a sus habitantes cuando aparece Yahvé y fenecen los ídolos (19,1.3). Los egipcios, atemorizados, continúan consultando ídolos inútiles (17,3), y Dios les somete a un rey cruel. La crueldad extranjera evoca el dominio asirio sobre Egipto durante el reinado de Asaradón y Asurbanipal. El dolor padecido por los egipcios contrasta irónicamente con la crueldad infligida por Egipto a los israelitas esclavizados (Ex 1,4); y, además, el castigo que reciben los egipcios (17,5-9) presenta similitudes con el daño que les causó la primera plaga (Ex 7,14-25): la desecación abate el país como lo sumió en la penuria el agua convertida en sangre. No sólo pierden el sentido de la vida quienes consultan a los ídolos (19,3); también los trabajadores, simbolizados mediante la caña y el junco (19,6b), ven cómo desaparece su sustento (17,8-10). Mientras tanto, el esplendor egipcio, representado por el prado, se marchita (19,7).

La idolatría egipcia no sólo consiste en la adoración de imágenes; estriba, sobre todo, en la maldad por la que precipitó Judá hacia una alianza contra Asiria (cf. 30,1-6), pues el pacto con Egipto implicó el olvido de Yahvé por parte de Judá (cf. 31,1). En ese sentido, el contenido de 19,1-15 trasluce los avatares acontecidos cuando Ezequías se

rebeló contra Asiria (cf. 2 R 18,7), confiando en un socorro egipcio que, aunque anunciado, nunca llegó (cf. 2 R 19,6). La rebelión de Ezequías provocó el ataque de Senaquerib contra Judá (701 a.C.) y la posterior invasión de Egipto. La desgracia egipcia narrada en 19,1-15 describe al daño causado por los asirios al país del Nilo. Pero, tras la actuación asiria, puede intuirse la mano de Yahvé que arremete contra Egipto, pues fueron los egipcios quienes indujeron a Ezequías a pactar con ellos y a enfrentarse contra Asiria, rechazando, de ese modo, el auxilio de Yahvé. Una vez más vemos cómo 19,1-15 realiza una lectura teológica de la historia: Egipto es atacado por Asiria porque impulsó a Judá a pactar con él y, obrando de ese modo, el país del Nilo propició que Judá desdeñara el auxilio de Yahvé.

El contenido de 19,11-15 ridiculiza al faraón, a los sabios y a los príncipes de Soán (Tanis, ciudad del Delta) y Nof (Menfis, capital del Bajo Egipto), porque han trastocado la sabiduría en estupidez, locura y engaño (19,11). Su necedad es idéntica a la inutilidad de los ídolos: los sabios egipcios (19,12) como los ídolos babilónicos, son incapaces de revelar los planes de Yahvé (41,22-24). La ruina acontece porque Yahvé ha infundido en los egipcios "espíritu de vértigo" (19,14; cf. 29,10; 1 S 16,14; 1 R 22,22-23). La locución figura de modo semejante en 51,17: "el cáliz del vértigo". Yahvé hizo beber a Jerusalén el cáliz del vértigo como castigo por la idolatría del pueblo (cf. 42,25). Por tanto, cuando Yahvé infunde en Egipto espíritu de vértigo castiga la idolatría egipcia que, como veíamos antes, consistió en apartar a Judá del servicio de Yahvé (cf. 31,1), para embaucarlo en una alianza contra Asiria. La idolatría destroza la vida; por eso, el país del Nilo fracasa en sus proyectos, tanto si los emprenden los dirigentes (representados por la cabeza y la palmera), como los siervos (simbolizados tras la cola y el junco; 19,15; 9,13).

Conversión de Egipto y Asiria (19,16-24)

16 Aquel día *se sentirá* Egipto como las mujeres. Temblará y se
espantará cada vez que Yahvé Sebaot *agite* su mano contra él. 17 La
***tierra* de Judá será el *espanto* de Egipto: cada vez que se *lamenten*,**
se espantará ante los planes que Yahvé Sebaot tiene contra él. 18
Aquel día habrá cinco ciudades en el país de Egipto que hablarán
la lengua de Canaán y jurarán por Yahvé Sebaot: una de ellas se lla-

mará Ir Haheres*. [19] Aquel día habrá un altar de Yahvé en medio del
país de Egipto y una estela de Yahvé junto a su frontera. [20] *Será*
señal y testimonio de Yahvé Sebaot en el país de Egipto. Cuando
clamen *ante* Yahvé a causa de los opresores, les enviará un *salvador*
que los *defienda* y *libere*. [21] *Se dará a conocer* Yahvé a Egipto, y cono-
cerá Egipto a Yahvé aquel día; le servirán con *sacrificios y ofrendas*,
harán *promesas* a Yahvé y las cumplirán. [22] Yahvé herirá a Egipto,
pero al punto le curará. Se convertirán a Yahvé, *que los atenderá* y
los curará. [23] Aquel día habrá una calzada desde Egipto a Asiria.
Vendrá Asiria a Egipto y Egipto a Asiria, y Egipto servirá a Asiria*.
[24] Aquel día será Israel *el mediador entre* Egipto y Asiria, objeto de
bendición en medio de la tierra, pues le bendecirá Yahvé Sebaot
diciendo: "Bendito sea mi pueblo Egipto, la obra de mis manos
Asiria, y mi heredad Israel".

V. 18 «Ir Haheres» puede significar en hebreo "Ciudad de Destrucción"; pero Qumrán, Targum y Vulgata entienden Haheres como "el sol" (también posible en hebreo), de donde la frecuente traducción "Heliópolis" o "Ciudad del Sol".

V. 23 Otros, apelando al sentido global de 19,16-20, traducen: «los egipcios con los asirios darán culto a Dios».

En el seno de los oráculos contra las naciones hemos encontrado dos fragmentos en prosa que señalan el triunfo de Israel y contemplan a las naciones agregándose al pueblo de Dios. El primero (14,1-2) muestra la piedad de Yahvé por su pueblo, y describe a los forasteros juntándose a la Casa de Jacob. El segundo (18,7) presenta a los egipcios adorando a Yahvé en el monte Sión. El contenido de 19,16-25 responde también a esa perspectiva. Israel se convierte en la mediación divina para la reconciliación entre Egipto y Asiria, y para que ambas naciones, junto con Israel, reciban la bendición de Dios. En ese sentido, la prosa de 19,16-25 responde al proyecto previsto en 66,18-23, donde se afirma que el Señor reunirá a Israel y a todas las naciones en Jerusalén para contemplar su gloria. Los tres fragmentos en prosa a los que hemos aludido dibujan el objetivo del texto isaiano: propiciar la conversión del pueblo de Dios, para que, una vez convertido, atraiga a todas las naciones hacia el Señor.

Por eso, la desgracia egipcia descrita en 19,1-15 no puede ser eterna; la nación debe participar en la victoria final del plan de Dios en

favor de la humanidad, cuando todas las naciones acudan a Sión para adorar a Yahvé (cf. 2,2-3; 66,18). La primera aparición de la locución "aquel día" (19,16) sintetiza la desgracia egipcia descrita en 19,1-15; mientras que las otras cuatro (19,18.19.23.24) desplazan el contenido de 19,18-24 al momento de la intervención divina, al final de la historia, para instaurar la paz definitiva.

El decurso de las relaciones entre Asiria, Egipto e Israel reflejan una historia turbulenta. Egipto esclavizó a los israelitas (cf. Ex 1,8-22), y Asiria los oprimió (cf. 2 R 17,5-6). La historia también relata conflictos entre Asiria y Egipto (invasión asiria de Egipto por parte Asaradón y Asurbanipal), que involucraron a Israel (cf. 2 R 18,19-21: ataque de Senaquerib). Las luchas fueron crueles; por eso, el autor de 19,16-25 sólo es capaz de percibir la concordia entre los reinos mediante la intervención de Dios en la historia. La intervención divina comienza cambiando la función que desempeña cada país en la historia Como decíamos antes, Egipto esclavizó a los israelitas, pero en adelante será Judá quien aterrorizará Egipto. Egipto, que hizo temblar bajo el látigo a los israelitas esclavizados (cf. Ex 1,1-22), tiembla ahora como una mujer asustada (19,16; cf. Jr 51,30: referido a Babilonia; Na 3,13: contra Nínive).

La implantación de la justicia divina comienza con el cambio de papeles entre los pueblos. La denominación "Ir Haheres" (hebreo *'îr haheres*) puede entenderse como "Heliópolis", la ciudad del Sol (Ez 30,17), donde, según la religión egipcia, moraba el dios del Sol. En la época de la redacción de 19,18 la lengua de Canaán era el hebreo; pero en Egipto se hablará la lengua de Israel. Los egipcios recibirán un salvador: el Señor se manifestará a los egipcios, quienes le ofrecerán sacrificios. Esos datos indican la conversión de Egipto hacia el Dios de Israel.

La acción de Dios por la cual hiere a Egipto (19,22) aconteció ya cuando Moisés acudió al faraón para solicitar la libertad del pueblo esclavizado: «Dice el Señor:... y los egipcios reconocerán que yo soy Yahvé, cuando yo extienda mi mano sobre Egipto y saque a los israelitas de en medio de ellos» (Ex 7,5). El golpe divino no nace del sadismo, sino que desea propiciar la liberación de Israel y favorecer el reconocimiento de la divinidad de Yahvé por parte de los egipcios. Pero además, 19,22 recalca que, tras haber herido a Egipto, el Señor lo curará. La afirmación de que Yahvé hiere y después cura recalca el

único señorío de Yahvé sobre la historia: sólo él es capaz de herir y curar (cf. Dt 32,39; Os 6,1: aplicado a Israel); por eso, la herida y la posterior curación operada por Dios sobre Egipto constituyen la padagogía por la que el país del Nilo descubrirá a Yahvé como el único Dios. El sufrimiento de la herida permitirá a Egipto conocer la intimidad de Dios, como le sucede al protagonista del libro de Job (Job 5,18; 42,1-6).

Al producirse la conversión de Egipto, aparecerá una calzada entre el país del Nilo y Asiria. El término "calzada" es significativo en la obra de Isaías (40,4). La calzada aparecida en 19,23 no se refiere a un camino de piedra; denota la ruta de conversión por la que llega el Señor a Egipto y Asiria. Israel está ubicado, geográficamente, entre Egipto y Asiria; desde este punto de vista, constituye metafóricamente la mediación por la que Dios regala la salvación a la humanidad (cf. 66,18). Cualquier realidad bendecida por Dios queda trasformada. De ese modo, Egipto se convierte en pueblo de Dios, cuando era una nación fracasada (19,15); Asiria deviene obra de las manos divinas, tras haber escuchado la amenaza de Dios (14,24-27); e Israel aparece como la heredad divina, tras haber recibido también las invectivas, la herida del Señor (3,1-15). Israel es la mediación divina para la conversión de Egipto y Asiria.

Anuncio de la conquista de Asdod (20,1-6)

[1] El año en que vino el copero mayor a Asdod, cuando le envió
Sargón, rey de Asiria, y atacó Asdod y la tomó,[2] en aquella ocasión
habló Yahvé por medio de Isaías, hijo de Amós, en estos términos:
"*Anda, despójate del* sayal de tu cintura y quítate las sandalias de los
pies". Él lo hizo así, y anduvo desnudo y descalzo. [3] Dijo Yahvé: "Así
como ha andado mi siervo desnudo y descalzo tres años como
signo y presagio *contra* Egipto y *contra* Cus, [4] así conducirá el rey
de Asiria a los cautivos de Egipto y a los deportados de Cus, *jóvenes*
y *ancianos*, desnudos, descalzos y *con las* nalgas al aire, *de la forma*
***más vergonzosa para Egipto*. [5] Quedarán asustados y confusos por**
Cus, su esperanza, y por Egipto, su orgullo. [6] Dirán aquel día los
habitantes de la costa: "*Mirad* en qué ha parado nuestra esperanza
y *dónde* acudíamos en busca de auxilio para librarnos del rey de
Asiria. ¿Cómo escaparemos nosotros?".

La ciudad anaquita de Asdod (Jos 11,22), situada en la zona meridional de llanura marítima, disponía de un santuario dedicado al dios Dagón (cf. 1 S 5,2-5). Pasó a dominio filisteo en el siglo XII a.C., y Sargón II la incorporó a Asiria en el 711 a.C. El envío del copero mayor a Asdod (20,1) muestra cierto paralelismo literario con el asedio de Jerusalén emprendido por Senaquerib (36,2; cf. 2 R 18,17), pues el monarca asirio también dirigió su mensaje a la Ciudad Santa a través del copero mayor.

El paralelismo indica que tras la referencia a la toma de Asdod se oculta un mensaje para Israel. La ciudad filistea se rebeló contra Asiria pactando con Egipto, y la consecuencia fue múltiple: caída de Asdod (20,1), cautiverio vergonzoso de Egipto y Cus, instigadores de la revuelta de los reinos palestinos contra Asiria, y derrota de los filisteos por haber confiado en la falsedad egipcia (20,6).

Isaías, como advertencia para los judaítas, camina desnudo y descalzo, imitando el aspecto infame de los egipcios deportados por Asiria (20,4; cf. 1 S 10,4; ir descalzo, desnudo, o con la barba rapada era una ignominia). El gesto de Isaías se dirige a Judá para propiciar que desconfíe de Egipto (cf. 30,3-7) y se apoye en Yahvé. Si el auxilio egipcio ha sido inútil para Asdod, será inútil para Judá. Por eso, el texto pone en boca de los habitantes de la costa una cuestión: «¿cómo escaparemos nosotros?» (20,6). Los habitantes de la costa son los filisteos; pero la pregunta se dirige indirectamente a Judá, para convencer al reino de la falsedad del socorro egipcio y recordarle que sólo debe confiar en Yahvé (cf. 6,9). El contenido de 20,1-6 remite, históricamente, a la época en que Ezequías se rebeló contra Asiria confiando en la ayuda egipcia. La rebelión devastó Judá. Desde la perspectiva de la redacción global del libro, el mensaje de 20,1-6 advierte a los judíos contra cualquier alianza con poderes paganos.

CAÍDA DE BABILONIA (21,1-10)

1 Oráculo sobre el Desierto Marítimo.
Como torbellinos *atravesando* el Negueb,
vienen del desierto, del país temible.
2 *He tenido* una visión dura:
el saqueador saquea, y el devastador devasta.
¡Sube, Elam! ¡Asedia, Media!
He hecho cesar todo suspiro.

3 **Por eso mis riñones se han llenado de espanto,**
los *dolores me angustian*,
***como inquietud* de parturienta.**
Me turba oír, me estremece ver.
4 **He perdido el sentido, *los* escalofríos me sobrecogen.**
El crepúsculo anhelado se me *ha vuelto trágico*.
5 ***Poned* la mesa, *desplegad* el mantel: *¡comed y bebed!***
¡Levantaos, jefes, engrasad el escudo!

6 **Así me ha dicho el Señor:**
"Anda, pon un vigía *para* que vea y avise.
7 **Cuando vea carros, *pares* de caballos,**
jinetes en burro y jinetes en camello,
***que* preste atención, mucha atención".**
8 **Exclamó el vigía*:**
"Sobre la atalaya, mi señor,
***permanezco firme durante* el día**
y en mi puesto de guardia
***estoy atento todas las noches*.**
9 ***¡Atención! llega alguien en carro, un par* de jinetes".**
***Exclamó* y dijo: "¡Cayó, cayó Babilonia,**
y todas las imágenes de sus dioses
se han estrellado contra el suelo!"
10 **¡Trilla mía y parva de mi era!***
Lo que he oído de parte de Yahvé Sebaot,
Dios de Israel, os lo he anunciado.

V. 8 «el vigía»; 1QIs[a] entiende «el león».
V. 10 Lit. «Aplastado mío, hijo de mi era».

El recuerdo del exilio babilónico pesaba sobre el ánimo israelita; y de ahí nacen los reiterados oráculos contra Babilonia (13,1-14,23; 21,1-10; 46-47; Jr 50-51). El comienzo del oráculo (21,1) denomina a Babilonia "Desierto Marítimo", expresión que probablemente traduce la locución acadia *mât tâmti* con la que se conocía a Babilonia durante el período en que Merodac Baladán pudo mantenerse como rey (721-710 a.C.). Merodac Baladán perdió su reino ante Sargón II (703 a.C.), aunque después intentó en vano independizarse de Asiria. El contenido de 21,1-10 recoge recuerdos históricos de varias épocas,

sometiéndolos a diversas relecturas. Por una parte, el pánico provocado por la caída de Babilonia (21,3) puede reflejar la angustia vivida en Judá cuando Sargón II tomó Babilonia (703 a.C.), pues el desastre babilónico aumentaba la capacidad ofensiva de Asiria, que desencadenó más tarde Senaquerib contra Judá (701 a.C.) durante el reinado de Ezequías (caps. 36-37). La alegría asiria por la conquista de Babilonia figura tras la metáfora de la mesa bien dispuesta mencionada en 21,5a (cf. Dn 5), mientras que el pánico judaíta aparece en la necesidad de engrasar el escudo para protegerse del ataque asirio (21,5b). Por otra parte, el alborozo por el hundimiento babilónico (21,6-9) responde también a la alegría de los exiliados tras conocer la conquista de Babilonia realizada por Ciro (538 a.C.). Los medos y los persas capitaneados por Ciro irrumpieron contra Babilonia desde Elam, país situado al este de Mesopotamia. Los babilonios, metafóricamente, habían trillado y aventado en la era del exilio a los judaítas deportados por Nabucodonosor II; por eso, 21,10 puede referirse al dolor del pueblo desterrado, y confirmar a la vez el cumplimiento de la profecía referente a la liberación de los deportados (cf. 14,1).

Hemos sostenido que el libro de Isaías ve la luz en su redacción global al final del período persa o comienzos del helenístico; por eso, la referencia a la caída de Babilonia, procedente quizá de la relectura de un oráculo anterior contra Asiria, recuerda al pueblo la falsedad de los ídolos y la seguridad aportada sólo por Yahvé: Babilonia es el ídolo por excelencia (cf. 47), mientras que Yahvé es el único salvador (cf. 44,6-8). El NT recoge 21,1-10 para poner de relieve la destrucción del imperio del mal representado simbólicamente por Babilonia (Ap 17-18).

ORÁCULO SOBRE EDOM (21,11-17)

[11] **Oráculo sobre Duma.**
Alguien me grita desde Seír:
"Centinela, ¿qué hay de la noche?;
centinela, ¿qué hay de la noche?"
[12] **Dice el centinela:**
"*Viene la* mañana y también *la noche*;
si queréis preguntar, *preguntad*; volveos, venid".

Contra los árabes

[13] Oráculo *contra* la estepa.
En el bosque, en la estepa, haced noche,
caravanas dedanitas.
[14] Llevad agua al sediento, habitantes de Temá;
salid con pan al encuentro del fugitivo.
[15] Pues huyen de la espada, de la espada *desenvainada*,
del arco tendido, de la *violencia* de la guerra.

[16] Así me ha dicho el Señor: "Al cabo de un año, como año de jor-
nalero, se habrá *acabado* toda la gloria de Quedar. [17] Del resto de los
arqueros, de los *valientes* hijos de Quedar, quedarán pocos. Yahvé,
Dios de Israel, lo ha dicho.

Senaquerib invadió Judá (701 a.C.) y atacó también el norte del desierto arábigo. La localidad de Duma es un oasis del norte de Arabia (*Al-Jauf*), que habría padecido la invasión asiria. La dureza del ataque asirio aparece reflejada tras la palabra "noche", símbolo del pánico que atenaza Duma; mientras que la incapacidad de los defensores para actuar contra la Asiria figura en la respuesta dubitativa del vigía (21,12). Duma se halla lejos de Edom, pero Seír denota la morada de los edomitas (cf. Jc 5,4). Tal vez 21,11 utilice el término *Duma* con el significado de "silencio" (raíz hebrea *dmm*), para resaltar la magnitud de la desgracia edomita. Sin embargo, la traducción griega asocia el oráculo a Idumea, es decir, a Edom. Los edomitas aprovecharon los ataques de Nabucodonosor para invadir Judá meridional (cf. Ez 25,12-14), y por eso los judaítas les despreciaban (cf. Sal 137,7). El texto griego dirige, de ese modo, la invectiva contra Edom, para expresar la animadversión de los judaítas contra los edomitas.

Senaquerib subyugó también las tribus árabes del desierto (691-689 a.C.), y Sargón II avanzó hacia el noroeste de Arabia en el año 715 a.C. La espada desenvainada y el arco tendido evocan la dureza de los ataques asirios. Por eso, 21,13-15 insiste a los habitantes de Temá (oasis donde vivió Nabonid, último rey neobabilónico) para que acojan a los fugitivos de Dedán (oasis de *el-Ela*), pero el texto ni siquiera insinúa que la acogida se produjera. Quedar da nombre a una tribu nómada del desierto siro-arábigo, que comerció con Tiro (Ez 27,21). El desastre de la invasión asiria asoló Quedar dando cumplimento a la advertencia de Yahvé (21,16-17).

Desde la perspectiva global del libro de Isaías, los oráculos contra Edom y los árabes describen el final de la caída de Babilonia. La Gran Potencia cae por haberse erigido en ídolo de sí misma (47,10), mientras que Edom, y quizá también los árabes, fenece por su compromiso con Babilonia, es decir, por su vinculación con la potencia idolátrica que se invistió de los poderes que sólo corresponden a Yahvé (cf. 14,13-14; 47,8.9).

Debemos notar las analogías entre el oráculo contra los árabes (21,13-17) y la invectiva contra Moab (16,13-14). Ambos oráculos concretan el momento de la destrucción de cada país: «dentro de tres años, como años de jornalero» (16,14; 21,16). Y los dos anuncian la pervivencia de un pequeño resto: Moab quedará reducido a «un resto (*š^{e}’ār*) pequeñísimo, insignificante» (16,14), y «del resto (*š^{e}’ār*) de los arqueros... de Quedar, quedarán pocos» (21,17; cf. Jr 49,28-33).

A tenor de todo lo dicho, podemos esbozar el mensaje de 21,11-14. Por una parte, la precisión cronológica referida a “los años de jornalero” revela la certeza de la intervención de Yahvé en la historia. Por otra parte, tanto de Moab como de los árabes subsiste un pequeño resto; por eso, dichas naciones podrán participar en la reunión de todos los pueblos en Jerusalén al final de los tiempos (cf. 66,18). Finalmente, el oráculo constituye de nuevo una advertencia contra el pueblo de Dios para que rehúya todo pacto con los extranjeros.

Contra el entusiasmo de Jerusalén (22,1-14)

1 **Oráculo sobre el valle de la Visión.**
¿Qué tienes ahora, que has subido
en *masa* a las azoteas,
2 ***de forma estruendosa, ciudad* alborotada,**
villa bullanguera?
Tus caídos no *han caído* a espada
ni *han muerto en combate.*
3 **Todos tus jefes huyeron *en bloque*,**
escapaban del arco.
Todos tus valientes fueron apresados *en bloque*,
huían lejos.

4 Por eso he dicho:
"¡Apartaos, *que* voy a llorar amargamente!
No os empeñéis en consolarme
por la devastación de la hija de mi pueblo".

5 Es un día de perturbación,
extravío y *desánimo* para el Señor Yahvé Sebaot.
En el valle de la Visión *están zapando la muralla*,
y el grito de socorro *alcanza* la montaña.
6 Elam *llevaba* el carcaj,
Aram *montaba* a caballo,
Quir *desnudaba* el escudo.
7 Tus mejores valles se llenaron de carros
y los *jinetes se apostaron ante* la puerta.
8 Entonces cayó la defensa de Judá.

Contemplasteis aquel día
el arsenal de la Casa del Bosque,
9 y visteis que eran muchas
las brechas de la ciudad de David.
Recogisteis las aguas de la alberca inferior,
10 contasteis las casas de Jerusalén,
y demolisteis casas para fortificar la muralla.
11 Hicisteis un estanque entre ambos muros
para *el agua* de la alberca vieja;
pero no os fijasteis en su Hacedor,
no *contemplasteis* al que lo ideó desde antiguo.

12 Aquel día el Señor Yahvé Sebaot
llamaba a lloro y a lamento,
a raparse y ceñirse el sayal,
13 *pero* hubo jolgorio y alegría,
matanza de bueyes y degüello de ovejas,
disfrute de comer carne y beber vino:
"¡Comamos y bebamos que mañana moriremos!"
14 Entonces Yahvé Sebaot me reveló al oído:
"No *os* será extirpada esta culpa hasta que muráis".
Lo ha dicho el Señor Yahvé Sebaot.

Los oráculos contra las naciones incluyen la condena de Jerusalén (22,1-14) y del alto funcionario Sebná (22,15-25), pues la Ciudad Santa y sus dirigentes se decantaron por la conducta impía propia de los paganos. Los oráculos contra Judá y Jerusalén ponen de manifiesto cómo los judaítas olvidaron a Yahvé, cayeron en la idolatría y ejercieron la injusticia (cf. 2,6 – 4,1). Jerusalén recibe en 22,1 el nombre de "Valle de la Visión", apelativo tomado de 22,5, pero que, relacionado con la profecía de Ezequiel, puede adquirir una significación simbólica. La expresión "Valle de la Visión" sugiere la "Vega" donde Ezequiel tuvo la visión de los huesos secos. Desde esa perspectiva, el oprobio de la Ciudad Santa descrito en 22,2-14 evoca los huesos secos contemplados por Ezequiel en el valle (Ez 37,1-3), que también constituyen una metáfora del pueblo agostado. Si bien la visión de Ezequiel alude a la aridez del pueblo provocada por el exilio, y 22,1-14 rememora la debacle de la ciudad tras el asedio de Senaquerib, ambas menciones de la sequedad indican que el pueblo se marchita cuando se aleja de su dios.

Habitualmente los exegetas sitúan el contenido de 22,1-14 en torno a los acontecimientos producidos tras el abandono del asedio de Jerusalén por parte de Senaquerib. Isaías, que había anunciado la inviolabilidad de la ciudad, protesta contra el regocijo exagerado que suscita la retirada de Senaquerib. El profeta descubre que el pueblo, a pesar de haber contemplado la actuación salvadora de Dios, no se convierte; por eso, el heraldo de Dios continúa amenazando a Jerusalén con el castigo divino. Pero una lectura atenta permite ahondar todavía más en la interpretación del texto.

El contenido de 22,1-14 manifiesta dos reacciones contrapuestas. Por una parte, los moradores de Jerusalén se muestran alborozados (22,2.13); por otra, la ciudad aparece devastada (22,4) y sus habitantes angustiados (22,12). El redactor final del libro de Isaías, al componer 22,1-14, pudo considerar dos acontecimientos históricos. En primer lugar, recordó la liberación de Jerusalén propiciada por Yahvé ante el ataque de Senaquerib (701 a.C.); a causa de la intervención divina, el rey asirio tuvo que levantar el asedio (cf. 2 R 19,35). La catástrofe asiria provocaría el jolgorio de Jerusalén manifestado en 22,13. El segundo acontecimiento estriba en la conquista de Jerusalén por Nabucodonosor y la posterior deportación. La alusión puede traslucirse en la doliente frase: «Voy a llorar amargamen-

te... por la devastación de la hija de mi pueblo» (22,4); la sentencia evoca la expresión de Jeremías referida a los judaítas que marchan al exilio: «lloro amarguísimo... Raquel llora a sus hijos... porque ya no existen» (Jr 31,15). Las dos referencias históricas son importantes: el redactor de 22,1-14 utiliza, probablemente, un texto que relata el asedio asirio contra Jerusalén, para aplicarlo al posterior ataque babilónico. Pero la conjunción de ambas lecturas censura al pueblo durante el período postexílico, por su pertinaz negativa a emprender la senda de la conversión.

El redactor de 22,1-14 ha aunado dos acontecimientos para arremeter contra la impiedad de Jerusalén. Sin embargo, no se detiene en los sucesos históricos. Toma en consideración la razón teológica de la desgracia de Jerusalén. El texto indica la capacidad bélica de los asaltantes (22,6-7), entre quienes cita a elamitas, arameos y habitantes de Quir, aliados de asirios y babilonios en diversas épocas. Ante el ataque, la Ciudad Santa se prepara militarmente para el asedio. Refuerza las murallas y se provee de agua, mientras los dirigentes, representados por el arsenal de la Casa del Bosque (1 R 7,2-5; cf. 37,24: Jardín del Bosque), trazan seguramente planes de defensa. Pero Jerusalén no se apoya en Yahvé, su principal valedor. La Ciudad Santa desprecia el poder de Yahvé, su Hacedor (22,11; 43,7; 17,7: Hacedor del género humano), que anuncia los acontecimientos antes de que sucedan (22,11; 43,9).

La descripción de Yahvé bajo los términos “Hacedor” y “previsor de los acontecimientos antes que sucedan” le define como Señor del Cosmos y de la Historia (cf. 40,11 – 44,23). La Ciudad Santa, para defenderse, recoge las aguas de la alberca inferior (22,9; cf. 2 R 20,20: Ezequías construyó la alberca); pero se olvida de Yahvé, el agua que confiere la vida a Jerusalén y sus moradores (cf. 44,3-4). Jerusalén suple el olvido de Yahvé con el recurso a las armas utilizadas como si fueran ídolos, pues como los falsos dioses las armas fueron incapaces de salvar (44,9-20) la ciudad ante el ataque de Nabucodonosor, e inútiles para proteger a Judá ante el ataque de Senaquerib. El olvido de Yahvé precipita Sión en la idolatría, mientras los falsos dioses hunden la ciudad en la injusticia. La exclamación de los habitantes de Sión: «¡Comamos y bebamos que mañana moriremos”!» (22,14) reafirma el contenido de 5,11, cuyo contexto describe la desidia de Jerusalén, atrapada entre las garras de la idolatría y la injusticia (5,8-24).

El contenido de la exclamación aparece de forma similar, aunque en griego, en Sb 2,7-9 para fustigar la conducta de los impíos, y la utiliza Pablo para arremeter contra quienes niegan la resurrección de los muertos (1 Co 15,32).

La condena divina de la idolatría de Jerusalén manifiesta su dureza bajo dos aspectos. En primer lugar, dice el Señor: «No será extirpada vuestra culpa hasta que muráis» (22,14). La condena insiste en la muerte de la generación pecadora, de la misma manera que la sentencia de Yahvé condenó a los israelitas rebeldes en el desierto (cf. Nm 14,20-23), y en el mismo sentido que el augurio dirigido por Jeremías para los deportados (cf. Jr 29,10: sólo al cabo de setenta años, Yahvé recordará su promesa hacia los deportados). En segundo término, el oráculo presenta una rúbrica solemne: "el Señor Yahvé Sebaot" (22,12.14), que encabeza y concluye también el oráculo contra la anarquía de Jerusalén (3,1.15). La presencia de tres nombres divinos refleja la severidad con que Yahvé arremete contra Jerusalén.

CONTRA SEBNÁ (22,15-25)

15 Así dice el Señor Yahvé Sebaot:
Preséntate al mayordomo, a Sebná,
encargado de palacio,
16 el que se labra en lo alto su tumba,
el que se talla en la peña una morada.
"¿Qué *tienes* aquí y a quién tienes aquí,
que te has labrado una tumba?
17 *¡Entérate!* Yahvé te *arrojará con fuerza*, hombre,
y te *volverá* a agarrar.
18 *Te volteará como un aro*,
***como un* ovillo *sobre* una tierra *inmensa*;**
allí morirás, y allí irán tus carrozas *de gala*.
¡Vergüenza del palacio de tu señor!
19 Te *derribaré* de tu peana,
***destruiré* tu pedestal.**
20 Aquel día llamaré a mi siervo Elyaquín,
hijo de Jilquías;
21 le revestiré *con* tu túnica,
le sujetaré con tu fagín,

pondré tu *potestad* en sus manos
***para que sea* un padre**
para los habitantes de Jerusalén
y para la casa de Judá.
22 Pondré sobre su hombro
la llave de la casa de David;
abrirá, y nadie cerrará;
cerrará, y nadie abrirá.
23 Le hincaré como clavija en lugar seguro,
y será trono de gloria para la casa de su padre".
24 Colgarán allí todo lo *valioso* de la casa de su padre, sus des-
cendientes y su posteridad, todo el ajuar *fino*, todas las tazas y cán-
taros. 25 Aquel día –oráculo de Yahvé Sebaot- se removerá la clavija
hincada en *lugar* seguro, cederá y caerá, y se hará añicos *la carga*
que sostenía.

Yahvé ha hablado.

La condena de Jerusalén (22,1-14) y de Sebná (22,15-25) presenta un paralelismo con 13,1-14,22, que arremete contra Babilonia y su rey, y con 19,1-15, que fustiga a Egipto y al faraón. En ese sentido, el procedimiento literario de la condena de Jerusalén sigue los parámetros del anuncio de la desdicha contra Babilonia y Egipto. La condena divina se ceba en la idolatría de Jerusalén y sus dirigentes, del mismo modo que lo hizo contra las naciones paganas y sus gobernantes. Cuando Judá se aleja de Yahvé, se asemeja a los pueblos paganos.

Yahvé arremete contra la soberbia de Sebná manifestada en la ostentosidad de su sepulcro (22,16), quizá hallado arqueológicamente en Siloé, una necrópolis de Jerusalén. Pero la ira divina no se contenta con denunciar su conducta; embiste contra la intimidad del personaje llamándolo "hombre" (22,17). El término "hombre" traduce la voz hebrea *geber*, utilizada en el sentido de quien se opone a Dios (cf. Jb 33,29; Pr 20,24). Aunque el hombre debe entenderse a sí mismo como diverso de la divinidad (cf. Gn 3,1-19), Sebná se encaramó sobre el pedestal del orgullo y, al querer alcanzar a Dios subiéndose metafóricamente sobre una peana, como los constructores de la Torre de Babel (cf. Gn 11,1-9), experimentó cómo el Señor le derribaba de su trono.

El infortunio de Sebná evoca el suceso acontecido durante el reinado de Ezequías, por el cual Sebná, mayordomo de palacio, vio cómo su dignidad pasaba a Eliaquín, quedando reducido él al cargo de secretario (cf. 2 R 18,18.37). Eliaquín asume el cargo de Sebná y lleva sobre sus hombros la llave de la casa de David, es decir, el control del palacio. Abrir y cerrar las puertas de la casa del rey era la función propia del visir de Egipto, cuyo equivalente en Israel es el mayordomo de palacio. Eliaquín, custodio de las llaves, ejerce de ese modo su autoridad sobre Jerusalén.

El evangelio de Mateo (quizá releyendo 22,22) transfiere el poder de las llaves al apóstol Pedro, a quien, por boca de Jesús, establece como custodio de la Iglesia (Mt 16,19). El Apocalipsis cita 22,22 y lo aplica al Mesías (Ap 3,7): el Ungido tiene el poder sobre la Casa de David.

El objetivo de 22,15-25 no estriba en recordar acontecimientos, sino que, recogiendo sucesos pasados y exponiéndolos metafóricamente, arremete contra Jerusalén para denunciar el pecado de la ciudad y propiciar su conversión. Yahvé hará rodar a Sebná por una tierra inmensa, donde morirá. El acontecimiento puede evocar la desgracia de Sedecías, golpeado por Nabucodonosor y arrojado al exilio, donde murió (cf. 2 R 25,1-7). El poder perdido por Sedecías recayó sobre los hombros de Jeconías, con quien pervivió la Casa de David en el exilio (cf. 2 R 25,27-30). A la vuelta del destierro, las esperanzas de la Casa de David se depositan en Zorobabel, descendiente de Jeconías; él es la clavija hincada en lugar seguro. Pero la guerra civil de Judá, acontecida al regreso del exilio, otorgó el poder al sacerdocio y acabó con la casa real. De ese modo, la clavija segura, la Casa de David, se hizo añicos. La desgracia de Jerusalén y el ocaso de la dinastía proceden de la idolatría (22,11.19), como también se originó en la idolatría la destrucción de Babilonia (14,14). En su apego a la idolatría, Judá se parece a las demás naciones; por eso, el autor de 22,14-25 muestra al pueblo su pecado para que pueda convertirse.

Contra Tiro (23,1-18)

[1] **Oráculo sobre Tiro.**
Ululad, naves de Tarsis,
porque ha sido destruida vuestra fortaleza*.
Lo **han** *sabido al regresar* **del país de Quitín.**

[2] *Enmudeced* habitantes de la costa,
mercaderes de Sidón,
cuyos *emisarios surcan* el mar
[3] por las aguas inmensas.
La siembra del canal,
la siega del Nilo, era su riqueza.
Te convertiste en mercado de las naciones.
[4] Avergüénzate Sidón, porque ha dicho *la fortaleza*
erguida sobre el mar:*
“No tuve dolores ni di a luz,
ni crié *jóvenes* ni eduqué doncellas”.

[5] *Cuando se sepa* en Egipto,
se *estremecerán de las noticias* de Tiro.
[6] Pasad a Tarsis; ululad, habitantes de la costa:
[7] ¿Es ése vuestro arrogante emporio,
henchido de solera,
cuyos pies le llevaron lejos *en sus empresas*?

[8] ¿Quien ha planeado esto contra Tiro,
la ciudad coronada,
cuyos comerciantes eran príncipes,
y sus mercaderes nobles del *país*?

[9] Yahvé Sebaot ha planeado *deshacer* el orgullo
de toda su arrogancia,
y envilecer a todos los nobles del *país*.
[10] Cultiva tu tierra*, hija de Tarsis,
pues ya no hay puerto.
[11] Él extendió su mano sobre el mar,
hizo estremecer los reinos.
Yahvé mandó demoler
las fortalezas de Canaán,
[12] y dijo: “No *volverás a alegrarte*,
doncella *ultrajada,* hija de Sidón.
Levántate y vete a Quitín,
pero tampoco allí tendrás reposo.
[13] *Fíjate en el país* de los caldeos,
*¿acaso no era un pueblo?**

Asiria lo *entregó a* las bestias del desierto,
levantaron torres de asalto,
demolieron sus alcázares
y la convirtieron en ruinas".
14 ¡Ululad naves de Tarsis!,
porque vuestra fortaleza ha sido destruida.

15 Aquel día Tiro quedará en el olvido durante setenta años. En los días de otro rey, al cabo de setenta años, le sucederá a Tiro como en la canción de la ramera:
16 "Toma el arpa, rodea la ciudad, ramera olvidada;
tócala bien, canta más y mejor,
para que seas recordada".
17 Al cabo de setenta años Yahvé visitará Tiro, *pero* ella volverá *a*
***sus negocios* y se prostituirá *por el suelo con* todos los reinos de la**
tierra. 18 Su mercancía y su ganancia será consagrada a Yahvé. No
será atesorada ni almacenada, sino que su mercancía será para los que moren *ante* Yahvé, para *que coman hasta saciarse y se cubran con señorío*.

V. 1 «vuestra fortaleza»; hebreo: «vuestras casas». Sin embargo, La fortaleza era la casa de los habitantes de Tiro.

V. 4 El texto hebreo añade «fortaleza marina». Quizá sea una glosa.

V. 10 El texto hebreo añade «como el río». Aunque el aparato crítico atribuya la locución a una ditografía, puede referirse, por el contexto, al río Nilo. En lugar de «puerto», el hebreo dice «ceñidor», que en definitiva constituye una metáfora del puerto

V. 13 Algunos suprimen la frase interrogativa y la referencia a Asiria.

Tiro era una ciudad comercial erigida sobre una isla cercana a la costa de la llanura fenicia. La solidez de su fortificación y su distancia de tierra la hacían casi inexpugnable. Los tirios transportaban sus mercancías en barcos de gran tonelaje denominados naves de Tarsis. Más al norte, en la misma llanura y poblada también por fenicios, se erguía la ciudad de Sidón, competidora de Tiro. Con el tiempo, el sustantivo Sidón designó a Fenicia en general (cf. 1 R 16,31). La pujanza de Tiro atrajo la mirada de los conquistadores: Adadninari III (811-784 a.C.), Senaquerib (705-701 a.C.), Asaradón (681-669 a.C.) y Nabucodonosor (605-562 a.C.: asedio de 13 años); Artajerjes III tomó Sidón (343 a.C.), mientras que Tiro fue conquistada por Alejandro Magno (332 a.C.).

Los oráculos contra Tiro aparecen en la literatura profética (23,1-18; cf. Ez 26-28; Am 1,9-10; Za 9,2-4). El mismo libro de Isaías arremete contra las naves de Tarsis, que, mediante la riqueza que hacían llegar a los dirigentes de Judá, fomentaban el desarrollo de la idolatría (2,16; cf. Sal 48,8). El oráculo isaiano contra Tiro (23,1-18) puede contemplarse desde dos perspectivas.

En primer lugar, el contenido de 23,1-14 narra la destrucción de Tiro desde la perspectiva teológica. El texto no circunscribe la caída de Tiro a los avatares históricos, sino que la atribuye al pecado de su soberbia. El emporio fenicio expiró por su propia arrogancia (23,7). El ocaso fenicio rezuma tristeza: los moradores de Sidón se ven obligados a regresar a Quitín (Chipre), su tierra de origen, y a cultivar allí la tierra como los habitantes de río (Nilo), a costa de los cuales se enriquecían antes. El orgullo que abate Tiro es semejante a la altivez que provocó el ocaso babilónico (13,11). Al igual que Babilonia, Tiro cae por la arrogancia de creerse protagonista de su destino, olvidando que la historia depende del plan de Dios. El ocaso de Tiro procede del designio divino (23,8-12), como también se originó en el plan de Dios la destrucción del país de los caldeos a manos de Asiria (23,13-14). El Señor humilla la idolatría de Tiro, revestida de soberbia, del mismo modo que aniquiló la pretensión de alcanzar la divinidad que latía en el corazón de Asiria (10,13) y Babilonia (47,8.10). Una vez más, la Escritura describe desde la perspectiva teológica los acontecimientos históricos. El baluarte inexpugnable de Tiro fenece, porque se atribuye a sí mismo la pujanza económica, cuando cualquier destino humano depende del proyecto de Dios.

El oráculo contra Tiro se redactó para aleccionar a los judaítas, no a los fenicios. ¿En qué sentido? Moisés advirtió al pueblo antes de entrar en la Tierra Prometida, diciéndole: «Yahvé te introduce en una tierra buena... cuando se multipliquen tus vacadas y tus ovejas... no digas en tu corazón: con mi propia fuerza y el poder de mi mano me he creado esta riqueza, sino acuérdate de Yahvé tu Dios, que es el que te da la fuerza para crear la riqueza» (Dt 8,7-14). Tiro olvidó que tras su pujanza latía el designio divino, y por eso cayó; el pueblo hebreo debe tener presente que su esplendor nace del don de Dios, y debe saber que cuando desdeñe la fuerza de divina no hará otra cosa que abrir las puertas de su ocaso.

El Apocalipsis retoma el tema de los mercaderes de la tierra, que Isaías refiere a Tiro, para arremeter contra Babilonia, la personificación del mal, que con su comercio y hechicerías extravió a muchos (Ap 13,23).

En segundo lugar, 23,15-18 comenta el futuro de Tiro tras su debacle. Lo hace en contraposición al destino de Judá tras las deportaciones realizadas por Nabucodonosor. Judá, durante setenta años (tiempo teológico del exilio), será reducida a la desolación, pero después el Señor pedirá cuentas a los babilonios (cf. Jr 25,11-12), y Judá podrá recuperar su prestancia. También al cabo de setenta años Yahvé visitará Tiro y la dotará de prosperidad, pero la ganancia de su comercio pertenecerá a los fieles del Señor (23,17-18). La riqueza de Tiro será consagrada a Yahvé, dando cumplimiento, en sentido metafórico, al oráculo contenido en 2,2, donde figura la peregrinación de las naciones hacia la Casa de Yahvé (cf. 66,18). La supervivencia futura de Tiro estriba en asociar sus ganancias a los fieles de Yahvé.

CAPÍTULO 5

APOCALIPSIS MAYOR
caps. 24-27

Tras los oráculos contra las naciones (caps. 13-23) figura el Apocalipsis Mayor (caps. 24-27). La apocalíptica anuncia el triunfo del plan de Dios al final de los tiempos sobre el dominio del mal imperante; de ese modo, ofrece la esperanza al creyente para vivir la fe en momentos de prueba. Los textos apocalípticos pueden confesar la salvación futura porque sus autores saben que en el pasado el Señor salvó a su pueblo: Dios salvó a Israel de la esclavitud de Egipto (Dt 6,21), y por medio de Ciro liberó a los deportados en Babilonia (41,1-1.25). Por tanto, la nación experimentará la victoria final simbolizada tras la imagen del retorno a Jerusalén de los israelitas dispersos por el orbe (27,12-13). Mediante el anuncio del triunfo del proyecto divino, el Apocalipsis Mayor confiere a los moradores de Judá y Jerusalén la entereza suficiente para vivir la fe en los momentos de prueba. Los escritos apocalípticos siguen un esquema que comprende cuatro fases.

La primera constata la magnitud del mal vigente. La segunda percibe cómo la fuerza humana es insuficiente para conducir la sociedad por la senda del bien. La tercera muestra cómo el hombre implora la intervención divina para corregir el rumbo de la historia. La última etapa describe la actuación de Dios: el Señor otorgará el triunfo a los justos y destruirá a los malvados. El Apocalipsis Mayor comienza con un prólogo (24,1-3), que describe cómo Dios asola la tierra, y concluye con un epílogo (27,12-13), que destaca el triunfo del proyecto divino y el fracaso de la maldad. El contenido del Apocalipsis Mayor preludia la llegada de la verdadera apocalíptica presente en Daniel, Za 9-11 y en el libro apócrifo de Henoc. El contenido de los caps. 24-27

constituye una de las secciones más tardías en la redacción del libro de Isaías; y, como apuntábamos antes, pretende reforzar la fe de los judaítas durante la aridez que significó el final de período persa y el inicio de helenístico.

El juicio de Yahvé (24,1-6)

1 *Mirad,* Yahvé estraga la tierra, la despuebla;
devasta su superficie y dispersa a sus habitantes:
2 al pueblo y al sacerdote,
al siervo y al señor,
a la criada y a su señora,
al que compra y al que vende,
al que presta y al prestatario,
al acreedor y al deudor.
3 La tierra *quedará* devastada *del todo*,
completamente saqueada.
Ha hablado Yahvé.
4 *Languidece y se* marchita la tierra,
se amustia y se marchita el orbe,
el cielo y la tierra* se marchitan.
5 La tierra ha sido profanada
por culpa de sus habitantes,
que *transgredieron* las leyes,
violaron el precepto,
rompieron la alianza eterna.
6 Por eso, una maldición ha devorado la tierra,
y tienen la culpa *quienes la* habitan.
Por eso, han sido consumidos
los habitantes de la tierra,
y quedan pocos del linaje humano.

V. 4 «el cielo y la tierra»; hebreo dice lit. «la elevación de la gente del país» (= «los grandes de la tierra»). El texto griego sostiene «los grandes de la tierra».

El mensaje de 24,1-3 ejerce el papel de prólogo del Apocalipsis Mayor y anuncia la destrucción de la tierra y sus habitantes. Pero la devastación no tiene un fin en sí misma; es el comienzo de la instau-

ración de un nuevo orden social expresado, más adelante, mediante el triunfo de los justos (24,16a) y el reinado de Yahvé en Sión (24,23b). La causa de la ruina de la tierra nace de la desobediencia humana, que viola la ley y quebranta la alianza divina (24,5-6); por eso, el hombre es responsable de su propia desgracia. El desastre anunciado en 24,1-3 evoca el desastre de Babilonia acontecido durante el Día de Yahvé (cf. 13,5.9); de ese modo, la destrucción del orbe se describe como hipérbole del cataclismo babilónico.

La destrucción de la tierra evoca en todo momento el castigo divino contra la corrupción general de Israel (24,4; cf. Os 4,1-3). Pero, también, la debacle de la humanidad remite a la narración del diluvio desde una doble perspectiva. Por una parte, la devastación acontece por la ruptura de la alianza eterna (23,5) que Yahvé estableció después del diluvio con toda la humanidad (Gn 9,16). En ese sentido, la conducta del hombre no sólo ha transgredido los Diez Mandamientos, símbolo de la alianza del Sinaí (cf. Ex 20,1-17); el hombre ha quebrantado el pacto de Dios con la humanidad, que confería armonía al cosmos entero. El signo de la alianza divina con el hombre se esconde tras la metáfora del arco iris: cuando los reyes antiguos firmaban la paz entre ellos, cada uno colocaba en la sala del trono el arco de combate del antiguo adversario, como signo de la concordia pactada entre ambos monarcas. De modo análogo, tras el diluvio, el Señor coloca en el cielo (metáfora del palacio divino) el arco iris, para simbolizar la paz que establece con los hombres. Por otra parte, y a pesar de la radicalidad de la devastación, despunta, como en el diluvio, un resquicio de esperanza: tras el diluvio sobreviven Noé y su familia (Gn 9,18-19), y tras la devastación descrita en términos apocalípticos subsisten todavía algunos miembros del linaje humano (24,6).

La ciudad destruida (24,7-16a)

7 El mosto estaba triste, la viña mustia:
se trocaron en suspiros las alegrías del corazón.
8 Cesó el alborozo de los *tambores,*
***acabó el bullicio* de *la alegría*,**
cesó el alborozo del arpa.
9 *Cuando* catan, no beben vino,
porque* el licor amarga a *quienes lo beben.

10 La villa ha quedado vacía,
se han cerrado *las casas,* no se puede entrar.
11 Se lamentan en las calles por *la falta* de vino,
desapareció toda alegría,
***huyó* el alborozo de la tierra.**
12 En la ciudad *sólo queda desolación*,
y la puerta está herida de ruina.
13 *Sucederá* en medio de la tierra,
en mitad de los pueblos,
como en el vareo del olivo,
como en los rebuscos cuando acaba la vendimia.
14 Ellos *levantarán la* voz,
***exultarán por* la majestad de Yahvé,**
***gritarán de júbilo* desde el mar.**
15 Por eso, en Oriente glorificad a Yahvé,
y en las islas del mar el nombre de Yahvé,
Dios de Israel.
16a Desde el confín de la tierra hemos oído *cantar:*
¡Gloria al Justo!

El pasaje anterior delineaba el juicio divino sobre la humanidad pecadora y mostraba cómo tras el juicio sobrevivirían sólo unas pocas personas entre el linaje humano (24,1-6). Ahora 27,4-16a describe la ruina de los pecadores mediante la metáfora de la villa vacía (24,7-13), a la vez que expone la alegría de quienes han sobrevivido a la destrucción (24,14-16a). Así, 24,7-13 comenta la actuación divina contra los malvados, mientras 24,14-16 relata la alegría de los justos al verse liberados. Los justos alaban al Justo; es decir, al Señor que les ha salvado.

El ocaso del orden perverso aparece bajo la metáfora de la destrucción de la villa que queda vacía (24,10). El tema de la “villa vacía” recorre el Apocalipsis (25,2; 26,5; 27,10-11). Algunos comentaristas han identificado la “villa vacía” con Babilonia, destruida por Jerjes I (485 a.C.); otros la han referido a Tiro, tomada por Alejandro (332 a.C.); y alguno la relaciona con Samaría, conquistada por Hircano (110 a.C.). La mayoría la han hermanado con alguna villa desconocida de Moab; pues en 25,10 aparece el país moabita, y el contenido de 24,17-18 está relacionado con Jr 48,43-44, que menciona Moab, al tiempo que la descripción de los viñedos (24,7-9) describe también los

campos moabitas (16,7-10). Aunque el texto pueda rememorar alguna villa moabita, la lectura de los acontecimientos realizada en la obra isaiana no es geográfica, sino teológica.

La villa destruida simboliza el mal, arrancado de cuajo por Dios de las entrañas del mundo. La devastación aparece descrita mediante el cese de la música, la falta de vino, el fin de la alegría y la reducción de la población. La exigua población restante es comparada al rebusco dejado tras la vendimia. Cuando la profecía censuraba la conducta de Jerusalén, criticaba el jolgorio y la borrachera que hacían al pueblo insensible ante las garras de la idolatría y la injusticia (cf. 3,11-12.22). La Ciudad Santa, llamada a ser la "Villa Leal" y la "Viña Fructífera" (1,21; 5,2), se ha convertido, a causa de su propia impiedad (3,1-15), en la "Viña Desportillada" (5,5) y en la "Villa Adúltera" (1,21). En ese sentido, Jeremías (Jr 7,34) describe con un vocabulario parecido a Isaías (24,8) el ocaso de Jerusalén y de las ciudades de Judá. Notemos, además, que en medio de la tierra queda sólo un reducto de la población, que el texto compara con el rebusco dejado tras la vendimia y tras el vareo del olivo (24,13). Cuando el texto isaiano describía el ocaso de Israel, afirmaba que su población sería tan exigua como el rebusco abandonado tras el vareo del olivo (17,6); y ahora, los moradores de la tierra tras el castigo divino son muy pocos, y se describen también como el resto del vareo del olivo (24,13).

Las analogías citadas no son casuales; refieren el sentido poético y analógico del texto. Ciertamente, la ciudad vacía puede evocar una villa moabita arrasada, pero se asemeja a la "Villa Adúltera" (1,21) y a la "Viña Desportillada" (5,5), términos que describían a Jerusalén sumida en el pecado. El pecado fue la causa del desastre de Jerusalén, y también propiciará el ocaso de la humanidad pecadora. La ciudad debía ser santa, pero a causa de su pecado se ha convertido también en la "Villa Vacía", donde quedan sólo unos pocos que guardan la lealtad al Señor; quienes restan son tan pocos que son comparados con lo que queda tras el rebusco en la viña y el olivar.

En ese sentido, la destrucción de Jerusalén pecadora y la supervivencia de unos pocos simbolizan lo que le ocurrirá al mundo por su pecado. Del ocaso de Jerusalén y del pueblo se infiere una lección amarga: Israel había sido llamado a ser el testimonio de Dios en medio del mundo (5,1-2a: la Viña fructífera); pero se ha convertido, salvo un escaso rebusco, en el espejo de la impiedad que Dios repu-

dia. Se ha convertido en la “Viña Desportillada” (cf. 5,2b: la Viña que produce agrazones). De la misma manera que el pueblo redimido está destinado a manifestar la gloria de Dios entre las naciones (43,7; 66,18-22), también Jerusalén pecadora refleja entre las naciones la destrucción que aguarda a los malvados.

El termino “vacía” (traducción del hebreo *tōhû*), presente en la locución “Villa Vacía”, merece una profundización en su significado. La voz “vacío” alude, entre otras acepciones, a la situación del cosmos antes de la creación, cuando «la tierra era caótica (*bōhû*) y vacía (*tōhû*)» (1,2). Contemplado desde esa perspectiva, el azote divino arroja a los malvados a la situación anterior a cualquier alianza. No sólo a la situación anterior a la alianza establecida con Noé, símbolo de la alianza divina con la humanidad (Gn 9,13-17), sino que los aboca al desorden anterior a la creación del cosmos (Gn 1,2). Además, el texto isaiano relaciona la voz “vacío” (*tōhû*) con la idolatría (44,9); de ese modo, 27,10 señala que el castigo de los malvados nace de la idolatría que practican: la idolatría arroja a los perversos fuera del orden cósmico deseado por Dios (Gn 1,2; cf. 3,22-24: expulsión de Adán y Eva del Edén). La “Villa Vacía” es un sinónimo de las naciones, pero también de Jerusalén sumida en la idolatría. Recordemos que cuando Judá cae en la idolatría es identificada con las naciones paganas, y, por eso, padece como ellas el castigo divino.

El libro del Apocalipsis describe el ocaso de la maldad en el mismo sentido que 24,8; la maldad aparece simbolizada tras la figura de Babilonia, y el declive de la perversión se describe mediante el cese de la alegría y el gozo (24,13; cf. Ap 18,22).

Después de la descripción de la caída de los malvados, figura el triunfo de los justos, ocultos tras el pronombre “ellos” (24,14). Los justos proclaman la justicia de Yahvé desde tres perspectivas. En primer lugar, aclaman a Dios desde el mar, pues es en medio del mar donde el Señor trazó y trazará un camino para liberar a su pueblo de la opresión (43,16-21: anuncio de la liberación del exilio; Ex 14,21-29: liberación de la esclavitud en Egipto). En la alusión apocalíptica de 24,14-16 el mar representa el ámbito de la maldad, desde donde los justos aclaman al Salvador para que implante la justicia.

En segundo lugar, los justos alaban a Dios desde Oriente hasta el mar. De nuevo la alusión geográfica trasluce un contenido teológico, que contrapone el fracaso del mal a la victoria del bien. Los oráculos

contra las naciones recorrían un arco geográfico que, comenzando en Oriente (Babilonia), alcanzaba el mar Mediterráneo (Tiro); y, ahora, el clamor gozoso de los justos abarca el mismo ámbito: desde Oriente hasta las Islas del Mar. El ocaso del mal implica el triunfo del bien.

En tercer lugar, los justos aclaman al Señor denominándolo "el Justo", el que por naturaleza es capaz de restaurar las relaciones armónicas en el seno de la comunidad, desdeñando a los malvados y exaltando a los buenos. En síntesis, 24,14-16 muestra a los justos salvados por Dios, el Justo por antonomasia, de la idolatría simbolizada tras la metáfora del mar.

Los últimos combates (24,16c-23)

16c *Pero* yo digo: "¡*Pobre* de mí, *pobre* de mí!
¡Ay de mí! *Los malvados traman el mal,*
***los malvados urden la maldad*".**
17 ¡Pánico, *fosa* y trampa contra ti,
morador de la tierra!
18 El que escape del *grito* de pánico caerá en la *fosa*,
el que suba de la *fosa caerá en* la trampa.
Porque las esclusas de lo alto han sido abiertas
y se estremecen los cimientos de la tierra.
19 Estalla, *revienta* la tierra, se *despedaza* la tierra,
sacudida se bambolea la tierra;
20 vacila, vacila la tierra como un *borracho*,
se balancea como una cabaña,
sobre ella pesa su rebeldía, cae *para* no levantarse.

21 Aquel día castigará Yahvé
al ejército *del cielo en el cielo*,
y a los reyes de la tierra en la tierra.
22 *Se amontonarán* los prisioneros en el pozo,
encerrados en la cárcel,
y al cabo de *mucho tiempo serán juzgados*.
23 La luna llena *se sonrojará*,
el pleno sol se avergonzará,
cuando reine Yahvé Sebaot
en el Monte Sión y en Jerusalén,
y la Gloria *se manifieste ante* sus ancianos.

El último verso de la perícopa anterior mostraba cómo los justos aclamaban al Salvador; pero la salvación aun no ha llegado, pues los justos sufren todavía el acoso de los malvados (24,16b). Sin embargo, el Señor no los abandona, pues acabará con los malvados. El ataque divino contra la maldad se concentra bajo cuatro aspectos.

En primer lugar, el ataque divino contra los perversos recoge el mismo vocabulario que Jr 48,43-44 para describir la destrucción de Moab: los moabitas quedarán presos del pánico y caerán en la trampa. El texto jeremiano expone la razón teológica de la caída de Moab: «Moab ya no es pueblo... porque contra Yahvé se engrandeció» (Jr 48,42). Moab se derrumba porque, al igual que Asiria (10,13) y Babilonia (14,13), se ha atribuido cualidades divinas que no posee. Moab ha pretendido divinizarse, y por eso queda sumida en el desastre. Desde esa perspectiva, deducimos que el desencadenante de la destrucción de la tierra, metáfora de los malvados, es el apego a la idolatría.

En segundo término, la ejecución de la desolación de la tierra y la destrucción de los idólatras se representan del mismo modo en que el diluvio ahogó la maldad bajo sus aguas, cuando se abrieron las compuertas celestes y saltaron las fuentes del gran abismo (24,18; cf. Gn 7,11), aparte de estremecerse los cimientos de la tierra (24;18; cf. 2,10; Am 8,9). El mensaje de 24,16a-23a evoca ciertamente la narración del diluvio (Gn 6,5-9,17). El relato del diluvio habla de la abundancia de malvados (Gn 6,5-7) y la escasez de honrados (Gn 6,8). El Señor decide acabar con la maldad mediante el diluvio (Gn 13; cf. 24,18) y salvar a la familia de Noé (Gn 6,14-7,9, metáfora de los justos (cf. 24,16a).

En tercer lugar, la devastación de la tierra alcanza dimensiones cósmicas. Tanto el bamboleo de la tierra como la palidez del sol y la luna apuntan al cataclismo descrito en Jr 4,22-27, que, en cierta medida, constituye la contraposición de Gn 1,1-2,3. El texto de Jeremías describe el cosmos en el estado anterior a la creación: la tierra es un caos, falta la luz, los montes tiemblan, no existe nadie, las aves del cielo han huido, y el vergel se ha convertido en yermo. El texto de Jeremías alude a la descripción del cosmos en el estado anterior a la creación, cuando la tierra era caótica y vacía (Gn 1,2). Ciertamente 24,19-20 trae a la memoria Jr 4,22-27; y señala, en ese sentido, que el castigo divino devuelve el cosmos al estado previo al proceso creador. La idolatría precipita al ser humano en el desorden anterior a la creación.

En cuarto lugar, la sanción divina alcanza a los dirigentes y a los poderosos, simbolizados en la alusión al ejército y a los reyes (24,22). Dicho castigo evoca la afrenta divina infligida contra el rey de Babilonia (14,15-21). El sol de mediodía, símbolo de los poderes absolutos, y la luna llena, metáfora de los poderes limitados, empalidecerán ante la presencia de Dios en Jerusalén (24,23). En definitiva 24,16b-23a muestra que la maldad será vencida en el ámbito histórico (recuerdo de Moab, de Babilonia y de los poderes terrenales) y cósmico (mención del diluvio y de la situación previa a la creación). El mal nacido de la idolatría será derrotado completamente.

En contraposición al ocaso del mal, destaca el triunfo de Yahvé en el Monte Sión (24,23), donde el Señor manifestará su Gloria ante los ancianos. La Gloria divina alude a la presencia de Dios, pero también evoca la manifestación del pueblo redimido, que Yahvé ha creado para que manifieste su gloria (cf. 43,7). Desde esa óptica, 24,16b-23a muestra la desgracia de los malvados, mientras que 24,23b destaca el triunfo de los justos, que constituyen la Gloria de Yahvé en Sión (24,23b). La Escritura recoge la victoria del proyecto de Dios y el encuentro de los redimidos con el Señor en la cima de una montaña, metáfora del Monte Sión y preludio de la Nueva Jerusalén (cf. Ex 24,9-11.16; Sal 43,1-3; Ap 4,4.10-11).

ORACIÓN DE ACCIÓN DE GRACIAS (25,1-5)

1 Yahvé, tú eres mi Dios;
te ensalzo, alabo tu nombre,
porque has hecho maravillas,
y *de antemano trazas* planes que *se cumplen*.
2 *Dejaste* la ciudad en *ruinas*,
***convertiste en escombros* la villa fortificada;**
el alcázar de los orgullosos ya no es ciudad
y *jamás* será reedificado.
3 Por eso, un pueblo poderoso *reconocerá tu gloria*,
***una* villa de gentes despóticas te temerá.**
4 Porque fuiste fortaleza para el débil,
fortaleza para el pobre en su aprieto,
***defensa* contra el temporal,**
sombra contra el calor;

***pues* el aliento de los tiranos**
es como lluvia de invierno*.
5 Como calor en sequedal,
humillarás el estrépito de los poderosos;
como el calor a la sombra de una nube,
se debilitará *el jolgorio* de los déspotas.

V. 4 Lit. "lluvia en pared".

Tras el relato de la desgracia de los viles y la victoria de los piadosos (24,21-23), el contenido de 25,1-5 expone, mediante un salmo de acción de gracias (cf. Sal 3,15), el reconocimiento de la tarea salvadora de Dios que contemplan los justos. El salmo recoge tres aspectos. En primer lugar, bajo la mención de la villa arruinada, relata la destrucción de la "Villa Vacía" (25,2; cf. 24,10), metáfora de los idólatras aniquilados. En segundo término, explica la glorificación que un pueblo poderoso tributará a Yahvé (25,3); y, en ese sentido, prefigura la peregrinación de las naciones a Jerusalén para contemplar la gloria de Dios (cf. 66,18). En tercer lugar, el salmo señala el exterminio de los déspotas (25,5; 24,21.22).

El salmo comienza con una confesión personal de fe (25,1: Yahvé, tú eres mi Dios; cf. Sal 31,15), para afirmar después la naturaleza divina de Yahvé en su capacidad de intervenir en la historia (25,1; cf. 41,20.25). Y es que Yahvé muestra su divinidad cuando traza de antemano planes que se cumplen (25,1b; cf. 41,26-27), en contraposición a los ídolos, incapaces de proyectar nada y de realizar acción alguna (41,22-23). La tarea de Dios ha consistido en arruinar la villa fortificada, metáfora de quienes engendran la maldad, y en auxiliar a los justos (25,3-4). Un pueblo poderoso, admirado de la acción de Yahvé, se dispone a glorificarle. El pueblo poderoso glorifica la naturaleza misericordiosa de Yahvé, pues el Señor fortalece al débil y al pobre ante el ataque de los déspotas, representados por la lluvia de invierno (25,4; cf. 4,5-6). Finalmente, el texto recrea de nuevo la derrota de los opresores (25,5). La destrucción de la villa (25,2; 24,10) que no será reconstruida evoca la situación de Babilonia en 13,20 (no serás habitada jamás) y en 14,22 (el Señor suprimirá el nombre y el resto de Babilonia). Por su parte, el alborozo de los justos (25,4) remite al jolgorio de los salvados reunidos en el monte Sión (4,5b-6). De ese

modo, 25,1-5 expresa, bajo el ropaje literario de la acción de gracias proclamada por el salmista, la acción de gracias comunitaria en que los justos alaban la victoria del plan de Dios y la derrota de los malvados. El libro del Apocalipsis (7,15-16) retoma el tema de la protección de los débiles por parte de Dios.

El festín divino (25,6-12)

6 Yahvé Sebaot *preparará*
***para* todos los pueblos, en este monte,**
un convite de manjares suculentos,
convite de buenos vinos:
manjares *exquisitos,* vinos *de solera*.
7 *Arrancará* en este monte el velo
que cubre a todos los pueblos,
y *el velo* que cubre a todos *las naciones*.
8 *Aniquilará* la Muerte *para siempre.*
***Enjugará* el Señor Yahvé**
las lágrimas de todos los rostros,
y *borrará* el oprobio de su pueblo
de la *superficie* de la tierra.
Yahvé ha hablado.

9 Aquel día se dirá:
“*Aquí* tenéis a nuestro Dios,
***esperábamos* que nos *salvara*;**
éste es Yahvé en quien *esperábamos*;
nos regocijamos y nos alegramos por su victoria”.
10 La mano de Yahvé reposará en este monte.
Moab será aplastado en su sitio,
como se aplasta la paja en el muladar.
11 Extenderá sus manos *de par en par,*
como las extiende el nadador al nadar;
pero Yahvé abajará su altivez
y el esfuerzo de sus manos;
12 derrocará la fortificación inaccesible
de sus murallas;
***la abatirá y* le hará *lamer* la tierra, hasta el polvo.**

El Salmo contenido en 25,1-5 alaba la majestad de Yahvé, que destruye los malvados y provoca la aclamación de las naciones lejanas. Ahora 25,8-12 recalca la aniquilación de los perversos, simbolizados tras la mención de Moab, a la vez que realza la reunión de los justos "en este monte", metáfora del monte Sión, la ciudad desde la que el Señor ejercerá su reinado (24,23).

El autor de 25,6-8 ha recogido las alusiones universalistas de los profetas (2,2-3; 56,6-8; 60,11-14; Za 8,20; 14,16), para describir la afluencia de los pueblos a Jerusalén (25,3; cf. 66,18) como un inmenso banquete (como hemos advertido, la locución "este monte" se refiere a Jerusalén: 25,6). El deleite del festín simboliza la victoria del plan de Dios manifestado en la reunión de los justos en Jerusalén. El gozo causado por el triunfo del proyecto divino aparece bajo cuatro aspectos.

En primer lugar, el aspecto pantagruélico del festín refleja el gozo de los reunidos en el monte Sión (cf. 24,23). El mensaje de 19,16-24 presentaba la salvación de Asiria y Egipto mediada por Israel. Pero ahora el Señor ofrece la redención a todos los pueblos (25,6). Los pueblos acuden a Jerusalén para saborear la salvación, como aparecerá también en 56,7 y 60,1-9. Además el banquete evoca el júbilo de los israelitas al acudir a la Ciudad Santa (cf. Dt 14,26).

En segundo término, la supresión del velo que cubre a todas las gentes (25,7) destaca la posibilidad humana de ver la Gloria de Dios. A lo largo del AT, Dios es invisible para el hombre; sólo Moisés pudo contemplar la espalda divina (Ex 33,18-23). Pero, al final de los tiempos, se desvelará ante el ser humano el aspecto de Dios.

En tercer lugar, la muerte es definitivamente vencida (25,8; Os 13,14). La muerte es, evidentemente, el fin de la vida (Gn 35,18; Nm 6,6), pero el AT la percibe desde una perspectiva teológica, considerándola la consecuencia del pecado (cf. Ez 18,20; Lv 20,8-21). Por eso, la mención de la derrota de la muerte en 25,8 debe entenderse como la aniquilación del pecado y del mal, cuando todos los pueblos se reúnan en Sión al final de los tiempos. La razón constata una certeza: «los muertos no vivirán» (26,14). Pero la óptica divina percibe la realidad de otro modo: «[Yahvé] aniquilará la Muerte para siempre» (25,8).

En cuarto lugar, el texto certifica la desaparición del sufrimiento (25,8; cf. 35,10). La victoria sobre la muerte acontecerá en el futuro (26,19), pero la nueva vida anunciada por Dios comienza en el presente, pues: «enjugará el Señor Yahvé las lágrimas de todos los rostros» (25,8).

La referencia al festín en Sión como metáfora de la victoria del plan de Dios arraigó en el Judaísmo, y apareció después en el NT. Los evangelios evocan el festín en la parábola del banquete nupcial (Mt 22,2-10; cf. Lc 14,14.16-24) y en el discurso del pan de vida (Ju 6,51.54); y relatan cómo todos los pueblos llegaran a sentarse, al final de los tiempos, a la mesa con Abrahán, Isaac y Jacob en el Reino de los Cielos (Mt 8,11).

La percepción de la victoria definitiva sobre la muerte, la resurrección, va perfilándose a lo largo del AT. El texto isaiano intuye, quizá, la resurrección cuando afirma que el Siervo verá descendencia y contemplará cómo se alargan sus días (cf. 53,10). La epopeya macabea señala la resurrección de quienes permanecen fieles al Señor (cf. 2 M 7,28); y el libro de la Sabiduría destaca cómo la vida de los justos reposa en las manos de Dios (cf. Sb 3,1). Pero es en el NT donde aparece, mediante la resurrección de Jesús, la victoria definitiva sobre la muerte (cf. Mc 16,1-8). El NT recoge el contenido de Is 25,8 para afirmar la aniquilación de la muerte (1 Co 15,26), y para mostrar cómo el Señor enjuaga las lágrimas de quienes sufren (cf. Ap 7,17; 21,4).

La segunda parte del poema (25,9-12) comienza con la locución “aquel día” (25,9), que delata la naturaleza apocalíptica del texto. La apocalíptica aparece en épocas caracterizadas por la dureza y la adversidad. Los autores apocalípticos intentan que los creyentes, intuyendo la salvación final, resistan las pruebas causadas por la maldad prepotente. El contenido de 25,9-12 señala dos aspectos. Por una parte, muestra el regocijo de los redimidos; por otra, indica la ruina de los malvados, representados por Moab. El país moabita simboliza la idolatría (15-16); por eso, en lugar de recibir la salvación desde el monte Sión (25,7.10), sufrirá la devastación reflejada en la demolición de sus fortificaciones, sin que Dios atienda su plegaria desesperada, representada por la metáfora de los brazos extendidos del nadador (25,9-12).

CANTO DE VICTORIA (26,1-6)

1 Aquel día se entonará este canto en el país,
en la tierra de Judá:
“Tenemos una ciudad fuerte; para *protegerla*,
se le han puesto murallas* y *baluartes*.
2 Abrid las puertas *para que entre* una *nación* justa
que guarda *la* fidelidad;
3 una nación de ánimo firme,
que conserva la paz porque confía en ti.
4 Confiad en Yahvé por siempre jamás,
porque Yahvé es la Roca eterna.
5 Él derroca a los habitantes de los altos,
a la villa inaccesible;
la hace caer, la abaja hasta tierra,
le hace *morder* el polvo;
6 la pisan pies, pies de pobre, pisadas de *humildes*”.

V. 1 «se le han puesto murallas»; otros: «Dios la ha protegido con fortificaciones».

El mensaje de 25,6-12 ha contrapuesto el festín ofrecido por Yahvé a todos los pueblos redimidos a la destrucción de la Muerte y el ocaso de la idolatría, representada por Moab. A continuación, 26,1-6 adecua la exposición de 25,6-12 a la realidad de Judá. Lo hace contraponiendo la “Ciudad fuerte” (26,1), metáfora de los justos que moran en Jerusalén, con la “Villa inaccesible” (26,5), símbolo del habitáculo de los idólatras. Dios ha protegido la Ciudad fuerte con murallas y baluartes (26,2; cf. 60,18); y, gracias al cuidado divino, la urbe se ha engrandecido, hasta el punto de recibir a los justos en su seno (26,2; 54,2-3; cf. Sal 118,19-20). El justo (*ṣaddîq*) por antonomasia es Yahvé (24,16); pero los hombres son justos cuando encajan su vida en el plan de Dios. Los justos de la “Ciudad fuerte” han encajado su existencia en el proyecto divino, y se caracterizan por cuatro virtudes: fidelidad, fortaleza, paz, y confianza (26,2-4). Veamos su significado.

La traducción “fidelidad” responde a la raíz hebrea *ʼāman*, presente en 7,9, donde Isaías insiste ante Ajaz en la necesidad de entregarse en manos de Dios. El monarca desoyó el consejo de Isaías y depositó su confianza en Asiria, preparando de esa manera la ruina del país (cf. 2 R 16,8-9). En contraposición a la conducta de Ajaz, el mensaje

de 26,2 destaca cómo los justos de la Ciudad fuerte se saben protegidos indefectiblemente por Dios. La “fortaleza de ánimo” (verbo *sāmak*) indica el sostén ofrecido por Dios especialmente a los desvalidos (26,3; 59,16; 63,5.5). El sustantivo “paz” (*šālôm*: 26,3) denota las consecuencias que aparecen en el hombre al sentirse sostenido por Dios, pues la paz señala la percepción de armonía personal y social experimentada por los justos. La “confianza” (verbo *bāṭaḥ*) denota la seguridad que envuelve a quienes se apoyan sólo en Dios. ¿Pero de dónde nacen la fidelidad, fortaleza, paz y confianza que caracterizan a los justos? La entereza de los justos procede de Dios, la Roca eterna, pues sólo desde Yahvé se derrama la justicia sobre quienes moran en la Ciudad Fuerte. El sustantivo “Roca” (26,4; cf. Dt 32,4) lo aplica también 44,6-8 a Yahvé, quien sostiene a los justos, en contraposición a los ídolos, incapaces de sostener a nadie (44,9-20).

En contraposición a la “Ciudad fuerte”, la Jerusalén habitada por los justos, aparece la “Villa inaccesible”, donde moran los habitantes de los altos. El sustantivo “altos” se refiere a las colinas próximas a Jerusalén donde recibían culto los falsos dioses (cf. 2 R 16,4). De ese modo, la “Villa inaccesible” (26,5), paralelo de la “Villa vacía” (24,9), simboliza a los idólatras. No en vano el adjetivo “inaccesible” sugiere la falsa grandeza de la Torre de Babel, arquetipo de la tentación idolátrica (cf. Gn 11,4). El oprobio de la Villa inaccesible es parecido a la humillación sufrida por Babilonia: la Villa es abajada a tierra para lamer el polvo (26,5), como también Babilonia tuvo que humillarse y sentarse en el polvo (47,1). La ruina de la “Villa inaccesible” constituye el contrapunto del triunfo de los pobres y los débiles, sinónimo de los justos, que, salvados por Dios, pisotean el poder falaz de los ídolos.

Salmo (26,7-19)

7 La senda del justo es recta,
tú allanas la senda recta del justo.
8 En la senda de tus *mandatos*, Yahvé, te esperamos,
tu nombre y tu recuerdo son el anhelo del alma.
9 Con toda mi alma te anhelo en la noche
y con todo mi espíritu te busco por la mañana,
***pues*, cuando juzgas la tierra,**
aprenden justicia los habitantes del orbe.

10 *Aunque reciba clemencia el* malvado,
en tierra *honrada* se tuerce
y no teme la majestad de Yahvé.
11 Yahvé, tu mano está alzada, pero no la ven;
verán tu celo por el pueblo y se avergonzarán,
mientras el fuego devorará a tus adversarios.

12 Yahvé, tú nos pondrás a salvo,
pues también llevas a *término*
todas nuestras obras.
13 Yahvé, Dios nuestro,
otros señores nos han dominado,
pero no recordaremos otro nombre, sino el tuyo.
14 Los muertos no vivirán,
ni las sombras se levantarán,
pues los has castigado, los has exterminado
y has borrado del todo *su recuerdo*.
15 *Acreciste* la nación, Yahvé,
y te *cubriste de gloria*;
has *ensanchado* las *fronteras* del país.
16 Yahvé, en la *angustia* de tu castigo te buscamos,
el *oprobio* de la opresión era tu *castigo**.
17 Como la mujer encinta,
cuando está próximo el parto sufre
y se queja en su trance,
así éramos nosotros ante ti, Yahvé.
18 *Habíamos* concebido, *teníamos* dolores,
pero alumbramos viento;
no *trajimos* la salvación a la tierra
ni le *nacieron* habitantes al orbe.
19 *Pero revivirán* tus muertos,
tus cadáveres resurgirán;
despertarán y darán gritos de júbilo
los moradores del polvo;
porque rocío luminoso es tu rocío,
y la tierra *expulsará* de su seno las sombras.

V. 16 «el oprobio de la opresión era su castigo»; según otros: «cuando los castigaste susurraban una oración».

Tras experimentar el auxilio divino (26,1-6), los justos entonan un salmo para alabar al Señor (26,7-19). Dicho salmo puede dividirse en tres secciones: 26,7-11; 12-18; 19.

La primera sección del poema (26,7-11) elogia la tarea divina en favor de los justos y lamenta la desgracia de los malvados. El Señor toma la iniciativa cuando allana la senda de los justos (26,7; cf. 40,3), señalándoles los preceptos (*mišpāṭîm*) que deben cumplir. El comportamiento de los justos no estriba en el conocimiento teórico de las normas; nace del cumplimiento leal de los preceptos revelados por Dios. Pero la entereza que necesita el justo para practicar los mandamientos no brota sólo de sus propias fuerzas; nace del recuerdo de Dios. ¿Qué significa el término 'recuerdo'? La palabra 'recuerdo' (*zēker*, 26,8) no se reduce a la evocación del pasado, sino que expresa la decisión de poner en práctica en el momento presente la tarea liberadora de Dios. Es decir, "recordar a Dios" significa poner en practica sus mandamientos. Los justos han experimentado la actuación divina en todas las situaciones de la vida: durante la noche (metáfora del infortunio) y durante la mañana (símbolo de los momentos gozosos); por eso anhelan siempre el auxilio divino (27,9; cf. Sal 42,2). Los preceptos divinos se dirigen a todos los habitantes del orbe; pero los malvados, a pesar de la insistencia divina, se muestran reacios a cumplirlos, y por eso los devorará la ira divina (27,10-11).

La segunda sección (26,12-19) destaca a través de cuatro aspectos el proceso religioso seguido por los justos. En primer lugar, recalca las ocasiones en que han experimentado (lit. "recordar", *zākar*) la acción de Dios en sus vidas (26,12.15), pues el Señor ha engrandecido la nación (cf. 54,2-3) y lleva a término las empresas iniciadas por los justos (cf. 27,15; Sal 37,5). En segundo lugar, alude a la antigua caída del pueblo en la idolatría (26,13.17-18), y recuerda que los israelitas, al ser atrapados por los ídolos, sólo fueron capaces de engendrar viento, símbolo de la vaciedad de la vida. En un tercer momento, rememora el dolor que causó al pueblo la idolatría, y afirma cómo la gente percibió en la tentación idolátrica el castigo divino (26,16). El dolor provocado por el sometimiento a los ídolos es intenso. Se compara al sufrimiento de la mujer encinta y próxima al parto (27,17; cf. 13,8; Os 13,13), pero incapaz de alumbrar la vida, pues sabe que el

fruto de sus entrañas es viento y vacío (27,18). Pero, a pesar del dolor, los redimidos comprenden también la experiencia de sufrimiento como la ocasión propiciada por Dios para que puedan encontrarse personalmente con Él, pues los redimidos, en el aprieto, buscaron al Señor (27,16; cf. Jb 42,5).

La tercera sección (27,19) concluye el proceso creyente de los justos al confesar la certeza de que la protección divina permitirá la resurrección del pueblo (26,19; cf. Ez 37,1-14; Os 13,14) y al intuir la vida nueva para el individuo (26,19; cf. Sb 3,1). En contraposición a la victoria de los justos, aparece la derrota de los malvados, que se convertirán en sombras (*r*^{e}*fā'îm*) y de quienes se perderá todo recuerdo (*zēker*: 26,14). En síntesis, el salmo destaca que el recuerdo del justo permanece para siempre, mientras que la maldad del impío fenece con su muerte.

El texto isaiano ha relacionado el dolor de la parturienta con el sufrimiento del idólatra, que a pesar de sus esfuerzos sólo da a luz viento (27,17-18). El NT recoge el tema del dolor de parto, pero invierte su sentido. Los dolores de parto se convierten en las tribulaciones que precederán a la venida del Mesías (Mt 24,8; Mc 13,8; Jn 16,20-22). La Carta a los Efesios relee desde la perspectiva cristológica el contenido de 26,19 (cf. 60,1): Cristo es la luz y la fuerza que levanta e ilumina a los muertos (Ef 5,4).

El paso del Señor (26,20 – 27,1)

20 **Vete, pueblo mío; entra en tus *aposentos***
y cierra tu puerta *por dentro*.
Escóndete un instante hasta que pase la ira,
21 ***pues* Yahvé sale de su lugar**
***para* castigar la culpa**
de todos los habitantes de la tierra;
descubre la tierra sus manchas de sangre
y no *oculta* sus *crímenes*.
27,1 **Aquel día castigará Yahvé**
con su espada dura, grande y fuerte,
a Leviatán, serpiente huidiza,
a Leviatán, serpiente tortuosa,
y matará al Dragón *marino*.

Cuando los justos han concluido su plegaria (26,7-19), retruena la voz de Dios contra los impíos (26,20-27,1). El Señor advierte a los justos acerca del castigo que se cierne sobre la humanidad pecadora, y les conmina a entrar en sus aposentos cerrando la puerta (26,20; cf. Mt 6,6) y ocultándose un instante (26,20; cf. Jb 14,13-15). La orden divina evoca la tarea de Noé, quien al comenzar el diluvio entró en el arca y vio cómo el Señor cerraba la puerta (Gn 7,16). La alusión al diluvio muestra la fuerza con que Dios acaba con la maldad, y también destaca, como en el caso de Noé, que sólo un pequeño resto ha permanecido fiel a los designios divinos.

Yahvé, furioso (26,21; cf. Mi 1,3), no elimina sólo las consecuencias, sino que acaba con el mal de raíz al matar a Leviatán. Según narra la mitología ugarítica, cuando el monstruo marino moría despedazado volvía a reconstruirse para engendrar el terror; sin embargo, aquí el castigo divino lo aniquila para siempre (27,1; cf. 51,9). Según algunos comentaristas, el contenido de 27,1 se halla influido por un poema de Ras-Samra (Ugarit; XIV a.C.) en el que se lee: «Tú aplastarás a Leviatán, serpiente huidiza, tú destruirás a la serpiente tortuosa, el monstruo de las siete cabezas». Al morir el fundamento de la maldad, Leviatán, los malos se vuelven incapaces de actuar; pues, desde la perspectiva mitológica, la tarea de los perversos consistía en despertar a Leviatán (cf. Jb 3,8).

El lenguaje apocalíptico, bajo la expresión "aquel día" (27,1), traslada al final de los tiempos el triunfo de Dios sobre los poderes del mal; y, de ese modo, llena de esperanza el corazón de los creyentes cuado atraviesan momentos de prueba. En conclusión, 26,1 – 27,1 muestra el único señorío de Dios sobre la historia (cf. 40,25), a la vez que destaca el triunfo de la justicia y la derrota de la maldad. El libro del Apocalipsis, en la carta dirigida a la Iglesia de Filadelfia, evoca el contenido de 26,21 al anunciar el castigo que se cierne sobre la tierra (Ap 3,10).

LA VIÑA DE YAHVÉ (27,2-5)

2 Aquel día se dirá: *Cantad a la Viña* deliciosa:
3 Yo, Yahvé, soy su guardián, la regaré a su tiempo;
para que no la *estropeen*, la guardaré noche y día.

4 **Ya no *guardo rencor.***
Si surgieran espinas y abrojos,
yo *los pisotearía* en la batalla,
los *quemaría* todos.*
5 ***Si se amparan en mí,***
que hagan la paz conmigo.
¡Que hagan la paz conmigo!

V. 4 Algunos entienden *ḥōmâ* (rencor) como *ḥōmâ* (muralla). Podría leerse: «¿Quién me dará espinas y abrojos en (por?) la guerra?». Otros: «Saña no tengo. ¡Quién me diera espinas y abrojos en la pugna!»; «Yo no estoy enfadado; si encuentro zarzas y espinos, saldré a combatir contra ellos y los haré arder en la hoguera»; «Ya no estoy irritado. Si me diera zarzas y cardos, me lanzaría contra ella para quemarlos todos». El texto es confuso, pero su sentido alude a que Yahvé aparta de la viña los enemigos, pero si surgen otros en la misma viña (espinas y abrojos), el mismo Señor los quemará.

En contraposición a la destrucción del mal representado por Leviatán (27,1), el contenido de 27,2-5 ensalza la protección divina en favor de Israel, representado por la Viña (27,2-3; cf. 5,1-2), a la vez que continúa exigiendo la conversión del pueblo (27,4-5). El texto constituye una alegoría de la parábola de la Viña (5,1-7). Ésta relataba cómo el pueblo, simbolizado por la Viña, había dado frutos amargos. El Señor, dolido, desportillaba la Viña para que fuera pisoteada.

Sin embargo, en la alegoría presente en 27,2-5, circunscrita al final de los tiempos mediante la locución "aquel día", el Señor defiende su Viña. La protección convierte el viñedo en "Viña Leal" (cf. 1,21.16), cuyos frutos nacen del constante cuidado del Señor. Dios protege a su pueblo, su Viña, del ataque enemigo y de la tentación idolátrica, representados por la espina y el abrojo. Antes era Yahvé quien convertía su viña en espinas y abrojos; ahora es él quien elimina las malas hierbas, símbolo de malhechores e idólatras. El cambio en la actitud divina quizá nazca de la desconfianza apocalíptica en la posibilidad del ser humano para obrar el bien por sí mismo; por eso el Señor pacta una nueva alianza con su pueblo. El Señor, en lugar de castigar al pueblo por su pecado, se entrega a reconstruirlo; en vez de desportillar la Viña, la riega y la protege (27,3; cf. Jr 31,31-34). La Viña deliciosa fructificará cuando se ampare en Dios y viva en paz con Él; desde esa perspectiva, 27,4b-5 exige a la nación que se ampare sólo en Dios. El verbo traducido por "ampararse en" (hebreo *ḥāzaq bᵉ*, lit.

"agarrarse a") reclama del pueblo que se agarre a Yahvé y se deje salvar por él (41,9), sin recurrir al subterfugio de los ídolos.

Más adelante el texto isaiano mostrará cómo Israel se convierte en mediador para que las naciones se acerquen al Señor (cf. 66,18). En ese sentido, el restablecimiento de la paz entre Dios y su Viña (27,5) sugiere la recuperación de la alianza con Noé significada en el Arco Iris: la señal establecía la paz entre Dios y la humanidad (Gn 9,12-17), de la que la Viña cuidada por Dios constituye la primicia. La alianza de paz indica el sentimiento de armonía personal y social que inundará Israel cuando se ampare en Yahvé, armonía que, a través de Israel, alcanzará todas las naciones.

PERDÓN PARA JACOB Y CASTIGO PARA EL OPRESOR (27,6-11)

6 *Vendrán días en que* arraigará Jacob,
Israel *echará* flores y frutos,
y se llenará la faz de la tierra de sus *frutos*.
7 ¿Acaso lo ha herido* como hirió a quien le hería?
¿Acaso lo ha matado como mató a quienes lo mataron?
8 Te querellaste y la echaste, la despediste;
la *empujaste* con aliento *terrible*,
como *hace el* viento de Oriente.
9 Esto *expiará* la culpa de Jacob,
y éste *será* el fruto capaz de *borrar* su pecado:
***que abandone* todas las piedras**
que le sirven de ara de altar,
como *si fueran* piedras de cal desmenuzadas,
***y que no* erijan cipos ni estelas del sol.**

10 La ciudad fortificada ha quedado solitaria,
mansión *desdeñada* y abandonada como un desierto,
donde pace el novillo, se tumba y ramonea.
11 Cuando se seca su ramaje *se convierte* en astillas,
vienen las mujeres y le prenden fuego.
***Ya que* no es éste un pueblo inteligente,**
***no se apiada de él* su Hacedor,**
***ni* le *compadece* su *Constructor*.**

V. 7 Algunos especifican el sujeto: «el Señor».
V. 8 El texto presenta alternancia en el sufijo (masculino/femenino).

El cuidado de Dios por su Viña, metáfora también de Jacob e Israel, permite al pueblo dar frutos buenos; de ese modo, el país se convertirá en mediador entre Yahvé y las naciones (cf. 66,18). La rebeldía contra Dios provocó la deportación de la nación a Babilonia (cf. 2 R 24,3-4), descrita poéticamente en 27,8. A pesar de la dureza del destierro, el Señor no aniquiló a su pueblo, como hizo con Asiria (14,25) y Babilonia (13,20), cuyos monarcas, Senaquerib (701 a.C.) y Nabucodonosor (597.587.582 a.C.), asolaron Judá. El Señor protege siempre a su pueblo, porque lo ha elegido entre las naciones (43,1-7); sin embargo, Dios exige el abandono de la idolatría para que el pueblo se mantenga en la alianza (26,9).

El rechazo de la idolatría, materializada en la construcción de imágenes, entronca directamente con los mandamientos (27,9; cf. 17,8; Ex 20,3-6; 34,13; Dt 5,7-10). El sufrimiento del pueblo a manos asirias y babilónicas ha expiado su pecado, pero la nación sólo dará buenos frutos (metáfora de las buenas obras) si abandona la idolatría. En contraposición a los frutos buenos producidos por quienes rehúsan la idolatría, el contenido de 26,10-11 reseña el oprobio de la ciudad fortificada que, como la Villa vacía (24,10) e inaccesible (26,5), simboliza a los idólatras. El gran error de la idolatría estriba en la estulticia (26,11; 44,20), que ciega a los devotos ante la bondad de Yahvé, Hacedor y Constructor del pueblo (27,11; cf. 22,11; 17,7: Hacedor de la Humanidad). Es la propia estupidez de los idólatras la que les precipita en el fuego destruyéndolos (26,11), como sucede con la madera sobrante de la fabricación de ídolos (44,16-17).

Retorno de los israelitas (27,12-13)

[12] Aquel día Yahvé vareará desde la corriente del Río
hasta el torrente de Egipto,
***pero* vosotros seréis *recogidos* de uno en uno,**
hijos de Israel.
[13] Aquel día *sonará* un gran cuerno
y vendrán *los desperdigados* por tierra de Asiria,
y los dispersos por tierra de Egipto,
***para* adorar a Yahvé en el monte santo de Jerusalén.**

La conclusión del Apocalipsis Mayor aparece en 27,12-13, donde se pone de relieve la salvación de los israelitas justos y el ocaso de los impíos. El espacio que media entre la corriente del Río (Éufrates) y el torrente de Egipto designa la ubicación de los opresores de Israel e incluso señala a los miembros del pueblo hostiles al Señor, descritos en los oráculos contra las naciones (caps. 13-23). Yahvé vareará las naciones impías como hizo con Siria e Israel (17,6), que fueron eliminados tras la guerra siro-efrainita (2 R 16,9; 17,5-6). En contraposición a la debacle de los opresores, el Señor recoge personalmente, uno a uno (27,12; cf. 43,1-7), a los suyos desperdigados por Egipto y Asiria (símbolo de los olvidados entre las naciones), para llevarlos a Jerusalén (27,13), donde adorarán a Yahvé junto a todos los pueblos (cf. 66,18). La referencia al "cuerno grande" sitúa los acontecimientos descritos en 27,12-13 y en los caps. 24-27 al final de los tiempos. El sonido del cuerno alude a las trompetas que convocan a los pueblos al juicio definitivo ante Dios al final de la historia (cf. Jl 2,1). El NT retoma el tema del toque del cuerno que llama a juicio a las naciones en el tiempo final (Mt 24,31; 1 Co 15,52; 1 Ts 4,16).

CAPÍTULO 6

POEMAS SOBRE ISRAEL Y JUDÁ
caps. 28-33

El Apocalipsis Mayor (caps. 24-27) siembra en el creyente la motivación para vivir la fe durante las épocas adversas. La apocalíptica desplaza hasta el final de los tiempos la intervención definitiva de Dios en la historia; pero eso podría inducir al creyente a descuidar la vivencia de la fe en el presente, confiando en la futura intervención divina. Por eso, el redactor final del texto isaiano inserta tras el Apocalipsis Mayor los poemas sobre Israel y Judá (caps. 28-33). El contenido básico de estos capítulos responde a sucesos de la época en que vivió del profeta Isaías: la caída de Samaría (28,1-6) aconteció en el año 722 a.C., y el pacto de Judá con Egipto (31,1-3) tuvo lugar en torno al 701 a.C. Pero el recopilador de los caps. 28-33 no pretende rememorar sólo acontecimientos antiguos. El redactor final del libro evoca sucesos pasados para propiciar entre los judíos de finales del período persa o comienzos del helenístico la decisión de vivir la fe en la época presente; y, con esa intención, actualiza en 28-33 los acontecimientos del siglo VIII a.C., incluyendo referencias sapienciales (28,23-28: parábola) y alusiones procedentes de otros textos bíblicos (33,10-16; cf. Sal 12; 15).

CONTRA SAMARÍA (28,1-6)

1 **¡Ay, corona *arrogante de los* borrachos de Efraín**
y *flor* marchita de su esplendoroso ornato,
***situada* en la cima del valle fértil de los *bebedores*!**
2 ***Mirad que* uno, fuerte y robusto,**
enviado por el Señor,

como granizada, como huracán devastador,
como aguacero torrencial de desbordadas aguas,
los echará por tierra con la mano.
3 **Con los pies será hollada la corona *arrogante***
de los borrachos de Efraín,
4 **la flor marchita, gala de su adorno,**
que está en la *cima* del valle fértil.
Será como la breva que precede al verano,
que, en cuanto *alguien* la ve,
la toma con la mano y se la come.
5 **Aquel día será Yahvé Sebaot corona de gala,**
diadema para el resto de su pueblo,
6 **espíritu de *justicia* para *quien* se siente en el tribunal,**
y *de valentía* para *quienes* rechazan
a los atacantes hacia la puerta.

El mensaje de 28,1-6 describe la caída de Samaría con la intención de que los habitantes de Judá vueltos del exilio no caigan en los errores que sumieron en la ruina a la capital del reino del Norte. La interjección "¡Ay!" encabeza un oráculo de lamentación. Cuando fallecía un israelita, el duelo adquiría tintes dramáticos. La familia del difunto contrataba plañideras para llorar ante el féretro. Samaría fue destruida en el año 722 a.C.; por tanto, metafóricamente, había muerto. El profeta simula el velatorio del difunto, para que los moradores de Sión sepan cual será su futuro si persisten en el comportamiento pecaminoso, que precipitó en el desastre a los habitantes de Samaría.

El reino del Norte, Israel, se denominó a menudo Efraín (Os 5,3), pues la poderosa tribu de Efraín ocupaba el sur del país y constituía la frontera con Judá. El "esplendoroso ornato" denota la capital de Israel, Samaría, donde moraron sus reyes. Cuando Israel rompió su relación con Judá, Jeroboán I, rey de Israel, hizo fortificar Siquén y Penuel (1 R 12,25). Después, Tirsá se convirtió en la capital del reino (1 R 15,33); pero, finalmente, la capital se construyó en Samaría (1 R 16,24). La ciudad de Samaría, edificada sobre una colina, es comparada a la corona de flores con que se adornan los invitados a un banquete; el adorno simboliza la pujanza de Samaría adquirida a costa del sufrimiento de los pobres (cf. Os 7,5-7; Am 3,9.15). El "valle fértil" denota la región de Galilea que, al poseer el lago de Genesaret y parte

del curso del Jordán, confería al país riqueza agrícola y ganadera. La exuberancia de Israel acabó siendo una flor marchita a causa de la idolatría de sus sacerdotes y de la injusticia alentada por sus gobernantes. La idolatría y la injusticia fueron denunciadas por Amós y Oseas (cf. Am 5,1-17; Os 10), que predijeron la destrucción de Israel por culpa de su pecado (Am 7,16-17; Os 7,13).

La borrachera idolátrica de los efrainitas se hizo patente cuando trabaron una alianza con Siria para combatir al imperio asirio: la coalición de pequeños estados no podía derrotar a la gran potencia oriental. Siria e Israel, cegados por la borrachera (28,1; cf. 5,11-13: la borrachera indica también la caída en la idolatría que padeció Jerusalén), intentaron obligar a Ajaz, rey de Judá, a participar en la coalición contra Asiria. Ajaz, aconsejado por Isaías, rehusó la alianza, hecho que motivó el ataque de Siria e Israel (7,1-9; cf. 2 R 16,5-6). Ajaz solicitó ayuda al emperador asirio. El rey Teglatfalasar III auxilió a Ajaz: conquistó Siria y deportó a sus habitantes (2 R 16,9), pero también tomó las zonas prósperas de Israel y deportó a sus habitantes (2 R 15,28). Finalmente, el año 722 a.C. los asirios conquistaron Samaría, y así se extinguió el reino de Israel (2 R 17,5-6). Asiria fue el instrumento utilizado por Dios para acabar con Israel. Asiria representa el «fuerte y robusto enviado por el Señor» (28,2; 10,5-6), que convirtió en flor marchita el reino feraz, metáfora del esplendor de Samaría e Israel, conquistados por los asirios.

Tras la locución "aquel día" (28,5) late una alusión apocalíptica, que desea dar una razón para vivir a quienes volvieron del exilio con la intención de habitar Judá. El contenido de 28,5-6 contrapone la corona ajada de Samaría, la riqueza nacida de la opresión contra los pobres, con la corona de gloria en la que se convertirá Yahvé para el resto de su pueblo: a pesar de la destrucción sobrevive un "resto" (*šᵉ'ār*) del pueblo (28,5; cf. 4,3); además, el gobierno de la nación no se caracterizará por la borrachera de los dirigentes, sino que reposará en el "espíritu de juicio" para quienes administran justicia, y en la "valentía" para quienes defienden al pueblo de sus adversarios (28,6; cf. 11,2-4). En definitiva, 28,1-6 alude a los acontecimientos sobrevenidos contra Samaría e Israel, para recordar a los judaítas que tan sólo el Señor es el rey, la corona preciosa de su pueblo (28,5); y para exigirles también la práctica de la justicia, evitándoles, de ese modo, el final trágico que devoró a Samaría e Israel.

Contra los falsos profetas (28,7-13)

7 También ésos por el vino desatinan,
y por del licor divagan;
sacerdotes y profetas desatinan por el licor,
se *atontan con* vino.
***Se tambalean* a causa del licor,**
desatinan en sus visiones,
titubean en sus decisiones.
8 Todas las mesas están cubiertas de vómito asqueroso,
sin respetar el *lugar*.
9 "¿A quién se instruirá en el conocimiento?
¿A quién se le hará entender lo que oye?
¿*Acaso a* los recién destetados,
a los que *acaban de dejar el* pecho?
10 Porque *ése es su mensaje*:
Sau la sau, sau la sau, cau la cau, cau la cau,
zeer sam, zeer sam".*
11 Sí, con palabras extrañas y con lengua extranjera
hablará a este pueblo.
12 Él que les había dicho:
"¡Ahora, descanso! Dejad reposar al fatigado.
¡Ahora calma!".
Pero ellos no han querido escuchar.
13 Ahora Yahvé les dice:
"Sau la sau, cau la cau,
zeer sam, zeer sam",
***para que* vayan y caigan de espaldas,**
***queden destrozados, enredados y* presos.**

V. 10 Lit. «orden sobre orden... regla sobre regla... ora por aquí ora por allá». Sin embargo las palabras no precisan traducción, pues sólo quieren indicar el sonido de un lenguaje deliberadamente incomprensible.

El mensaje de 28,1-6 utilizaba el ropaje literario de la ruina de Samaría e Israel para advertir a los moradores de Judá contra la perfidia de la idolatría. La matriz histórica de 28,7-13 puede proceder de la época de la guerra siro-efrainita, o de la confusión de Ezequías ante el ataque de Senaquerib. Pero el contenido de 28,7-

13 denuncia la conducta de los malos profetas de Judá, cuyos oráculos falsos precipitan al pueblo en la idolatría.

Amós denunció la complicidad del sacerdocio (Am 7,10-15) y la connivencia de los falsos profetas (Am 2,12) en la injusticia reinante en Samaría. También 28,7-10 vincula a sacerdotes y profetas con la desgracia del pueblo, pues ambos colectivos, ahítos de licor, desencaminan al pueblo con falsas visiones. El término "licor" no evoca sólo el vino, sino la borrachera de la corrupción que embriaga a quien se abraza a la idolatría sin percatarse de la acción de Yahvé (cf. 5,11-13). Sacerdotes y profetas, borrachos de injusticia, en lugar de proclamar la Palabra, llenan el "lugar" de vómitos; su mensaje carece de sentido, o se asemeja al habla balbuciente del niño de pecho: "Sau la sau..." (28,12).

La razón profunda de la locura de los dirigentes estriba en que «no han querido escuchar» la voz de Dios (28,12). El término 'escuchar' no se circunscribe al simple 'oír sonidos', sino que implica la decisión de poner en práctica los mandamientos de Dios. El vocabulario de 28,12 es distinto al de 7,4a, pero semejante en cuanto a significado: el Señor conminó a Ajaz a mantener la calma (7,4a), como también requiere la calma por parte de sacerdotes y profetas (28,13); sin embargo, éstos desoyen la recomendación divina, como hiciera antes Ajaz. Disgustado por el lenguaje mendaz de los dirigentes, el Señor les habla del mismo modo en que embaucan al pueblo: "Sau la sau..." (28,13): Dios se dirige a los dirigentes con el mismo lenguaje incomprensible que utilizan ellos mismos para confundir al pueblo. De ese modo, Dios acelera el ocaso de sacerdotes y profetas, del mismo modo que precipitó la destrucción de Jerusalén mediante la misión encomendada a Isaías en el momento de la vocación (cf. 6,10). El Señor dijo al profeta respecto del pueblo: «hazle duro de oídos... pégale los ojos» (6,10); con esas palabras el Señor acrecentaba el mal para acelerar el ocaso del pueblo perverso. Esta última referencia, junto a la mención del licor y la alusión al "lugar" (símbolo frecuente de Jerusalén) revela la intención última de 28,7-13.

El texto no rememora sólo las causas de la ruina de Samaría, o la mala conducta de los falsos profetas de Jerusalén (cf. 3,1-14; 5,11-13); el oráculo, al mentar la conducta de los antiguos dirigentes de la Ciudad Santa, advierte a quienes rigen Jerusalén en el presente contra la perversión que supone idolatría y la injusticia, pues

ambas maldades precipitaron a Samaría en el desastre definitivo, y también ahora pueden arruinar Judá.

El NT presenta una referencia indirecta al lenguaje extraño utilizado en 28,11-12 (sau, la sau); la enseñanza de 1 Co 14,20-21 conmina a los cristianos a no ser niños en cuanto a mentalidad, sino niños respecto de la malicia y hombres maduros respecto a la mentalidad.

Contra los malos consejeros (28,14-22)

14 Por tanto, oíd la palabra de Yahvé,
hombres burlones,
señores de este pueblo de Jerusalén.
15 Habéis dicho:
"Hemos celebrado la alianza con la muerte
y con el Seol hemos *pactado*;
***por eso*, cuando *pase* el azote desbordado**
no nos alcanzará,
porque hemos *tomado* la mentira
por refugio nuestro,
y en el engaño nos hemos escondido".
16 Por eso, así dice el Señor Yahvé:
"Yo pongo por fundamento en Sión
una piedra elegida, angular,
preciosa, *de cimiento*:
***quien se apoye* en ella no vacilará".**
17 Pondré la equidad como medida
y la justicia como nivel".
Barrerá el granizo el refugio de la mentira,
y las aguas inundarán el escondite.
18 *Quedará* rota* vuestra alianza con la muerte,
y vuestro pacto con el Seol no se mantendrá;
***pues* cuando *llegue* el azote desbordado os aplastará.**
19 Siempre que *llegue* os alcanzará,
porque mañana tras mañana *llegará*,
de día y de noche,
y con sólo oírlo habrá estremecimiento*.
20 La cama será corta para estirarse,
y la *manta* estrecha para taparse.

21 Porque surgirá Yahvé como en el monte Pesarín,
se enfurecerá como en el valle de Gabaón;
para hacer su *obra*, su extraña *obra*,
y para *realizar* su *tarea*, su *tarea singular*.
22 ¡No os burléis!,
no sea que se aprieten vuestras *cadenas*,
porque he oído de parte de Yahvé Sebaot
lo concluido y decidido *contra* todo *el país*.

V. 18 «rota»; según otros: «cubierta», refiriéndose literalmente al hebreo *kuppar* (“ser/estar cubierto”).

V.19 Otra posibilidad: «aprenderéis la lección a fuerza de terror».

Tras arremeter contra los sacerdotes y los falsos profetas (28,7-13), la voz profética embiste contra los malos consejeros (28,14-22), que creen haber hecho un pacto con la muerte (28,15).

El pacto con la muerte simboliza la falsa seguridad de los dirigentes: ellos piensan que, sean cuales sean los pecados que cometan, el reino permanecerá imperturbable gracias a la presencia del templo y la dinastía en Jerusalén. La alianza con la muerte y el Seol puede evocar la falsa creencia de los moradores de Jerusalén en el fracaso del ataque de Nabucodonosor contra la Ciudad Santa (cf. Jr 5,12), o aludir a la alianza con Asiria durante el reinado de Ajaz, que precipitó a Judá en el desastre (cf. 2 R 16,7-9; 18,13-19,34). Los hombres burlones de Jerusalén pensaban salir incólumes de las agresiones extranjeras. Los moradores de Judá creían falsamente que la sacralidad del templo y la elección de la dinastía davídica constituían un ancla segura ante cualquier peligro (cf. 2 S 7,1-17; 1 R 6,1-9,9), cuando la realidad era muy distinta. El Señor sólo protegerá el templo y a la dinastía mientras el pueblo sea fiel a los mandamientos (cf. 1 R 8,23-25; 9,6-7). El triunfo de Nabucodonosor y el posterior exilio probó la falsedad de la creencia en la imperturbabilidad del templo y la dinastía. El Señor, por mediación del rey babilónico (13,6), aniquiló la convicción judaíta: acabó con la dinastía, y los dirigentes fueron deportados. La irresponsabilidad de los judaítas respecto de la alianza trabada con Yahvé, irresponsabilidad representada mediante el pacto con la muerte, es recogida también en otros textos del AT (cf. Am 9,10; Sb 1,16; Si 14,12).

Aunque el contenido de 28,14-15.18-20 pueda aludir a una situación histórica, remite, con certeza, a la desconfianza permanente del pueblo en la capacidad divina de intervenir en la historia. Los jerosolimitanos ponen en duda la acción salvadora de Dios, y trazan pactos con los ídolos, simbolizados por la muerte y el Seol, cuando sólo Yahvé libra de la muerte (26,19). La aceptación de la idolatría provocará la intervención divina contra el pueblo, con la misma fiereza ejercida por David contra los filisteos en Baal Perasín y en el valle de Gabaón (28,21; cf. 2 S 5,17-25). Yahvé ha tomado ya la decisión de acabar con la falsedad de los consejeros burlones (28,22).

Pero, ante la tentación constante de buscar falsas seguridades, Yahvé establece la única convicción sólida para su pueblo: «una piedra de cimiento, quien se apoye en ella no vacilará» (28,16). El término "apoyarse" responde a la raíz hebrea *'āman*, presente en 7,9: la supervivencia del pueblo estriba en apoyarse sólo en Yahvé, en el mismo sentido que Isaías, en nombre de Dios, lo exigió de Ajaz; pero la exigencia profética fue rechazada por el monarca (7,1-9). La "piedra de cimiento" simboliza al propio Yahvé o a la Ley de Yahvé, en el sentido de que se apoya en la piedra de cimiento quien conduce su vida según los mandamientos de Dios. De la piedra de cimiento brotará la equidad (*mišpāṭ*) y la justicia (*ṣᵉdāqâ*) (28,17; cf. 1,26).

El término *mišpāṭ* implica la afirmación de que el nuevo orden social y personal será el orden deseado por Dios a favor de la humanidad; por su parte, la palabra *ṣᵉdāqâ* describe las relaciones armónicas engendradoras de paz que se establecerán entre los hombres. Únicamente quien se apoye en la piedra angular, en el cumplimiento de los mandamientos, experimentará la justicia y la equidad. La presencia de la piedra angular barrerá la injusticia y quebrará el supuesto pacto con la muerte (28,17b-20). La piedra angular se halla en Sión (28,16); por eso, Jerusalén se convertirá en la Ciudad de Justicia (cf. 28,17; 1,26: *ṣedeq*) y la Villa Leal (cf. 1,26: *'āman*), el lugar donde Israel y las naciones adorarán a Yahvé (cf. 66,18-23).

El tema de la "piedra angular" es recogido por el Salterio (Sal 118,22-24). El NT lo refiere directamente a Cristo (Mt 21,42; Ef 2,20; 1P 2,6), y subsidiariamente a Pedro como cabeza visible de la Iglesia (Mt 16,18).

El ejemplo de la labranza (28,23-29)

23 Escuchad y oíd mi voz; atended y oíd mi *discurso*:
24 *¿Acaso durante todo el día* labra el labriego,
sólo para abrir y romper el suelo?
25 *¿Acaso no prepara el terreno*
para esparcir la neguilla y el comino a voleo,
y *para sembrar* trigo, cebada, *mijo** y espelta,
cada cosa en su *sitio*?
26 Es su Dios quien le amaestra y le dirige *con* acierto.
27 *Pues* no se trabaja la neguilla con el trillo,
ni se hace rodar la carreta sobre el comino,
sino que con mayal se varea la neguilla,
y el comino se vapulea.
28 El cereal se trilla, pero no hasta triturarlo:
rodando la carreta se monda sin triturarlo.*
29 *Todo esto* procede de Yahvé Sebaot,
que *realiza con* acierto *un plan admirable.*

V. 25 El nombre del cereal citado en hebreo es incierto.

V. 28 El texto griego parafrasea en sentido moral: «pues no estaré enojado con vosotros para siempre, ni mi amargo reproche os pisoteará... Decidid, elevad súplica vana».

La parábola de la labranza constituye el motivo sapiencial con que el redactor del libro de Isaías desea provocar la reflexión del lector tras la lectura de 28,1-22. El mensaje de 28,1-22 comenzaba relatando la desgracia de Samaría e Israel, para denunciar, después, la falsedad de los profetas inicuos y la perversidad de los consejeros de Judá. La parábola compara la tarea del labrador con la acción de Yahvé, para mostrar que Dios es, simbólicamente, el labrador de su pueblo: Yahvé lo corrige, es decir, lo ara, para que produzca buen fruto, para que se convierta y se mantenga fiel a los mandamientos.

La tarea del agricultor no es aleatoria ni ociosa: el labriego no ara el campo por capricho, sino para poder sembrar después; y tampoco trata la neguilla igual que el trigo, sino que trabaja cada semilla según su peculiaridad. Del mismo modo que la tarea del labrador no

es aleatoria ni ociosa, tampoco es caprichosa y vana la intervención divina. El Señor actúa mediante un plan admirable, realizado con acierto: concede el triunfo a quienes le son fieles (28,16), mientras que derrota a los idólatras (28,18-20). La parábola muestra también la delicadeza con la que Yahvé lleva a término su proyecto. Dios es el labrador, pero no el molinero de su pueblo: limpia de paja el grano, pero no lo tritura; por eso separó, sin destruirlo, el resto fiel de la mayoría pecadora (cf. 4,3), del mismo modo que separa a los justos de los idólatras.

Sobre Jerusalén (29,1-12)

1 ¡Ay, Ariel, Ariel, villa donde acampó David!
Añadid año sobre año,
y que las fiestas completen su ciclo.
2 *Yo asediaré* a Ariel, y habrá llanto y *lamento*.
***Se convertirá* para mí en *un* Ariel;**
3 acamparé en círculo contra ti,
estrecharé contra ti la estacada
y *cavaré* contra ti la trinchera.
4 *Estarás tan* abatida *que* hablarás desde el *suelo*,
y *en* el polvo se ahogará tu palabra;
tu voz será como un espectro de la tierra,
y desde el polvo tu palabra *parecerá* un susurro.
5 La turba de tus potentados será como polvareda fina,
y la turba de tus *valientes* como tamo que pasa.
Sucederá que, de un momento a otro,
6 *recibirás la visita* de Yahvé Sebaot
como *el* trueno, *con* estrépito y estruendo;
***como* turbión, ventolera y llama de fuego *que devora*.**
7 Será como un sueño, *una* visión nocturna,
la turba de todas las *naciones* que *luchan* contra Ariel,
todos *los que la combaten*,
y las máquinas de guerra que la oprimen.
8 *Le sucederá* como *al* hambriento *que* sueña que *come*,
pero despierta *con* el estómago vacío;
como *al* sediento *que* sueña que *bebe*,
pero despierta cansado y sediento.

Así será la turba de todas las *naciones*
que guerrean contra el monte Sión.
9 **Idiotizaos y quedad idiotas,**
cegaos y quedad ciegos;
emborrachaos, pero no de vino;
tambaleaos, *pero* no por el licor.
10 **Porque Yahvé ha vertido sobre vosotros**
espíritu de sopor;
ha pegado vuestros ojos, profetas,
y ha cubierto vuestras cabezas, videntes.*
11 ***Cualquier* revelación será como la palabra de un libro sellado,**
que se lo dan a *quien* no sabe de letras, diciéndole: "Lee eso"; y dice
el otro: "No puedo, está sellado"; 12 y luego se pasa el libro a un anal-
fabeto, diciéndole: "Por favor, léelo", y dice: "¡Si no sé leer!".

V. 9 El texto hebreo presenta una aliteración que cuesta recoger en castellano.
Vv. 10-12 Las palabras «profetas» y «videntes» son seguramente glosas. El contenido de 29,11-12 aparece en prosa, y quizá sea un comentario de 29,9-10.

Después de recordar la destrucción de Samaría (28,1-6), como advertencia para fomentar en los habitantes de Judá el deseo de conversión, el mensaje global de 28,7 –33,24 está constituido, generalmente, por oráculos contra Judá y Jerusalén. Pero mientras la referencia a Samaría establecía la destrucción de la ciudad (28,3-4), los oráculos sobre Judá concluyen narrando la victoria de Yahvé y el triunfo de la Ciudad Santa (33,1-24).

El contenido de 29,1-12 destaca la incapacidad de Judá para comprender el plan de Dios, continuando, de ese modo, el tema iniciado en 28,7-22 y referido a los falsos profetas y a los malos consejeros de Jerusalén. El ataque que Yahvé dirige a su pueblo recorre tres fases: primero Dios arremete contra la Ciudad Santa (29,1-5), después derrota a las turbas agresoras (29,6-8), y finalmente abate de nuevo a su pueblo (29,9-12).

La agresión contra el pueblo evoca el ataque asirio contra Jerusalén. Senaquerib asoló Judá (36-37,20), si bien la intervención divina, mediada por el Ángel de Yahvé, salvó Jerusalén (37,36-38). Sin embargo, el pueblo, en lugar de convertirse, recayó en la tenaza del pecado, pues tras el éxito de Ezequías contra Senaquerib (cf. 2 R 19,35-37) triunfó la impiedad de Manasés (cf. 2 R 21,1-18). El aconte-

cimiento podría también referirse al proceso del exilio. Judá sufrió el ataque de Nabucodonosor y padeció el dolor de la deportación (cf. 2 R 23,31-25,26) a causa de su pecado (cf. Jr 7-10). El Señor consoló a su pueblo (cf. 2 R 25,27-30) y lo liberó del exilio (cf. Esd 1,2-4), pero la nación, en lugar de convertirse, reincidió en la impiedad (cf. Esd 9,2). Además, la acción divina hacia su pueblo narrada en 29,1-8 corre pareja, en cierto sentido, al trato dispensado por Yahvé a Egipto: «Yahvé herirá a Egipto, pero al punto le curará» (19,22): Yahvé hiere a su pueblo (29,1-5), pero luego desbarata a las turbas agresoras (29,6-8), protegiéndolo.

Independientemente de las evocaciones históricas que sugiere el pasaje y de la posible comparación con el trato recibido por Egipto, el mensaje de 29,1-12 destaca que Yahvé trata a su pueblo como una nación extranjera: primero le hiere (29,1-5) para después salvarlo (29,5-8), para herirlo y corregirlo de nuevo (29,10-12). Israel no se ha convertido en un extranjero por voluntad de Dios, sino por su propio pecado. Los desmanes de sacerdotes y profetas (28,7-13), junto a la estulticia de los consejeros (28,14-22), asemejan el comportamiento de Israel a los idólatras faltos de criterio (44,20). Pero el conjunto de los caps. 28-33 no se limita a recordar sucesos antiguos; rememora el pasado para propiciar la conversión de Judá, seguramente, a finales del periodo persa. Como diría Ezequiel, la profecía de Isaías pretende que la Ciudad Santa se convierta y viva (Ez 18,22).

Jerusalén aparece bajo el nombre “Ariel”, que significa, “León de Él”, es decir, de Dios; o “León poderoso”. Aunque puede designar un objeto cultual (cf. Ez 43,15-16: la parte superior del altar donde se quemaban las víctimas), en 28,1.7 y 33,7 se refiere a la “villa donde acampó David”, Jerusalén (29,1; cf. 2 S 5,6-12). La ciudad tomada un día por David (29,1a) es objeto del asedio divino (29,1b-5), porque practica un culto rutinario (29,1b) y acusa un comportamiento mendaz hacia los preceptos divinos (29,13; cf. 3,1-15). El castigo de Jerusalén se asemeja a la desgracia sufrida por Babilonia, pues Jerusalén, como la Ciudad Perversa, se postrará en el suelo para lamer el polvo (28,4; cf. 47,1), mientras sus dirigentes (29,5), como tiranos, serán arrebatados por el viento (29,5; cf. 40,23-24).

Tras el acoso (29,1-5), aparece la acción salvadora de Yahvé en favor de Jerusalén (28,6-8). La tarea liberadora de Dios figura tras la

raíz 'visitar' (hebreo *pāqad*, 29,6). Dicha palabra refiere la salvación regalada por Dios a su pueblo (cf. Gn 50,25; Rt 1,6), y también el castigo divino contra la idolatría (Am 3,14). En 28,6 la salvación descrita como viento y llama rememora la salida de los israelitas esclavizados en Egipto (Ex 13,22), y evoca la teofanía del Sinaí (Ex 19,16). De ese modo, la voz profética relaciona la salvación de Jerusalén con la liberación de la esclavitud ocasionada por la idolatría y la injusticia, pero también compromete al pueblo en el cumplimiento de la ley de Dios, la única ley liberadora. La debacle de quienes asedian Ariel, Jerusalén, es absoluta (29,7-8), como fue completo el desastre de los egipcios que perseguían en medio del mar a los israelitas liberados (cf. Ex 14).

Pero, a pesar de haber sido herido (29,1-5) y después curado (29,6-8), el pueblo es incapaz de convertirse. La herida evoca el asedio de Senaquerib contra Jerusalén y el destierro babilónico, mientras que la curación sugiere la derrota de Senaquerib y el regreso de los exiliados. Pero, a pesar de la curación, el pueblo sigue contumaz en la maldad; por eso, el Señor derrama sobre la nación un espíritu de sopor, que mantendrá borrachos a profetas y videntes (29,9-12; cf. 28,7-22).

El sopor derramado antaño sobre Egipto (19,14) y sobre Saúl (cf. 1 S 16,14), precipitó al país del Nilo en el desastre (invasión persa), y arruinó el reinado del primer monarca de Judá. Ahora, el sopor derramado por Yahvé (29,10) provocará el endurecimiento del pueblo, en el mismo sentido en que Dios exigió a Isaías que endureciera a la nación por medio de la palabra (6,9a-10). El endurecimiento estriba en la incapacidad del pueblo, simbolizado por un analfabeto, para comprender la revelación contenida en el libro sellado. El pueblo ignoró y se burló de la exigencia divina diciendo "sau la sau" (28,10); por eso, le fue negada la comprensión de la misma palabra que rechazó (28,13). Ahora, repitiendo el mismo esquema, de nuevo se le impide el entendimiento de la voz divina (29,11-12).

El evangelio de Lucas recoge el mensaje de 29,3 para proclamar la desgracia que se avecina sobre Jerusalén (Lc 19,43), mientras que Rm 11,8 relee el tema del sopor (29,10) para describir la cerrazón de los hebreos.

ORÁCULO (29,13-14)

13 Dice el Señor:
“Por cuanto este pueblo me ha *halagado* con su boca
y me ha *honrado* con sus labios,
mientras su corazón está lejos de mí,
y el temor que me tiene
son preceptos enseñados por hombres,
14 por eso yo sigo haciendo *hechizos* con ese pueblo,
portentosos *hechizos*:
***anularé* la sabiduría de sus sabios**
y eclipsaré el entendimiento de sus entendidos”.

Tras censurar la falsedad de los profetas (28,7-13) y arremeter contra los malos consejeros (28,14-23), el profeta fustiga la hipocresía de la nación (29,13-14). El pueblo alaba al Señor con los labios, pero en el corazón, ámbito de los sentimientos, núcleo de la persona y lugar privilegiado de la relación personal con Dios, se deja arrastrar por preceptos ajenos al designio divino. La falsa piedad (cf. Os 7,14; 8,2; Mi 3,11) y la vaciedad del culto (cf. Am 5,21-27) son la constante (29,13; cf. 1,10-20) con que el pueblo pretende enmascarar ante Dios la injusticia que practica (29,13; cf. 58,1-12). Pero Yahvé no se deja burlar por la mentira y, como hizo cuando acabó con los malos consejeros (28,14-22), aniquila la inteligencia de los sabios, acelerando, de ese modo, la destrucción del pueblo infiel (29,14). Dios actúa contra los hipócritas mediante el hechizo. El término ‘hechizo’ (raíz *pālā’*) aparece irónicamente en contraposición al término ‘visita’ (*pāqad*): Yahvé salvaba a su pueblo visitándolo (29,6), y ahora lo eclipsa obrando hechizos que confunden a los sabios para urgir el declive del pueblo pecador (29,14).

El NT recoge el motivo de la hipocresía presente en 29,13 para condenar el fariseísmo (Mt 15,5-8), mientras que 1 Co 1,19 lo utiliza para destacar la fuerza de la cruz de Cristo ante la pretensión superficial del saber humano (cf. Col 2,22: refutación del saber capcioso).

El triunfo de la justicia (29,15-24)

15 ¡Ay de *quienes* se esconden de Yahvé
para ocultar sus planes,
y *realizan* sus obras en las tinieblas, *diciendo:*
"¿Quién nos ve, quién nos conoce?"
16 ¡Qué error el vuestro!
¿Es el alfarero como la arcilla,
para que diga la obra *a quien la hizo:*
"No me ha hecho",
y la vasija diga de su alfarero:
"No entiende *del* oficio"?
17 ¿Acaso no falta sólo un poco
para que el Líbano se convierta en vergel,
y el vergel *parezca un bosque*?
18 Aquel día los sordos oirán las palabras de un libro,
y desde la tiniebla y la oscuridad
las verán los ojos de los ciegos;
19 los pobres volverán a alegrarse *gracias* a Yahvé,
y los más pobres *entre los hombres*
se regocijarán *gracias* al Santo de Israel.
20 Porque se habrá *acabado el tirano*
y habrá desaparecido el *cínico*,
y serán exterminados todos los que desean el mal,
21 quienes declaran culpable a otro con su palabra,
tienden trampas al que juzga en la puerta,
y desatienden al justo por *nada*.
22 Por tanto, así dice Yahvé,
Dios de la casa de Jacob,
el que rescató a Abrahán:
"En adelante no se avergonzará Jacob,
ni en adelante palidecerá su rostro;
23 *pues* cuando vean a sus hijos,
obra de mis manos, en medio de él,
santificarán* mi nombre".
Santificarán al Santo de Jacob
y *temerán* al Dios de Israel.

[24] **Los *insensatos adquirirán* inteligencia,
y los murmuradores aprenderán *la lección.***

V. 23 Otros traducen los verbos en singular.

El triunfo de la justicia descrito en 29,15-24 precisa el objetivo global de 29,1-24: el objetivo de Yahvé no estriba en aniquilar el país, sino en propiciar su conversión, mediante el endurecimiento. El mensaje de 29,15-24 explicita las tres etapas por las que la tarea divina implanta la justicia entre el pueblo. En primer lugar, 29,15-16 muestra la clarividencia de Yahvé, que descubre los malos designios de la nación. En segundo término, el mensaje de 29,17-21 muestra cómo Yahvé liberará a los humildes de la opresión de sus enemigos e implantará la justicia. Finalmente, el contenido de 29,22-24 describe la restauración de Jacob y la conversión de los descarriados.

La introducción a la lamentación ("¡Ay!"), propia de plañideras, confiere a 29,15-16 un tinte luctuoso. El Señor lamenta la conducta de quienes viven en tinieblas y olvidan las directrices divinas. Habitar en tinieblas significa vivir en la lejanía de Dios. Los que actúan bajo el cobijo de las tinieblas constituyen la metáfora del pueblo ciego y sordo a la voz de Dios (28,10-11; cf. 42,18-23), que se precipita en el fracaso por su propio pecado (28,13; cf. 42,24-25). Quienes ejecutan sus fechorías amparados en la tiniebla creen erróneamente que Dios no percibe sus actos (Jb 22,13; Sal 10,4). Sin embargo, el Señor ve en las tinieblas, porque tanto las tinieblas como la luz son obra de sus manos (45,7). Por eso 29,16, modulando la voz de otros textos (45,9; 64,7; Jr 18,1-6; 19,1-13; Sb 12,12; Si 33,13; eco en: Rm 9,20-21), refuta el error de los pecadores mediante el ejemplo de la arcilla modelada por el alfarero. El Señor es el alfarero y el hombre la vasija nacida de sus manos, como sugería poéticamente Gn 2,7.

El ser humano no puede esconderse ni desdeñar el proyecto divino sobre la historia (cf. 43,12b), pues Dios lleva a término todos sus designios (28,29) y expresa su triunfo mediante la salvación de Jerusalén (33,1-16) y las naciones (66,18). La misión del hombre estriba en dejarse modelar por las manos divinas, para convertirse así en imagen y semejanza de Dios en medio de la humanidad. La misión de Israel consiste en dejarse modelar por las manos de Dios, para reflejar la gloria divina en medio del mundo (43,1-7), y conducir a las naciones hacia Jerusalén para adorar a Yahvé (66,18-22).

El contenido de 29,15-16 sugiere las ocasiones en que Israel abandonó la ruta de Dios, para extraviarse por los vericuetos de la idolatría. Podríamos evocar, en ese sentido, el momento en que los israelitas desoyeron el mensaje de Jeremías, que les conminaba a someterse a Babilonia (cf. Jr 27). Los habitantes de Jerusalén se burlaron de la advertencia profética y se enfrentaron a Nabucodonosor, que los derrotó y sumió en la tiniebla del exilio (cf. Jr 52). Pero la tiniebla del exilio no fue el lugar nefasto donde se ahogó Israel, sino la ocasión propiciada por Dios para generar un pueblo nuevo. De hecho, las tinieblas no excluyen la presencia divina, ya que el Señor sondea y conoce cuanto acontece en ellas (cf. Sal 139,11-12; Dn 2,22). La tiniebla del exilio fue la chispa que engendró el nuevo Israel.

La descripción del pueblo triunfante aparece en 29,17-21. El Líbano simboliza a los dirigentes de Jerusalén (37,24) que, tras ser abatidos por Asiria y Babilonia (cf. 2,13; 10,34), se convertirán de nuevo en el vergel o en el bosque que propicia el progreso nacido de la bendición divina (32,15). La locución "falta poco" (29,17) anuncia la inminencia de la trasformación del Líbano, metáfora del nuevo orden social que regirá el pueblo de Dios. La nueva coyuntura social será la alegría de los más pobres (29,19; cf. 6,3; 1 S 2,5.8). La intervención divina provoca que los sordos oigan y los ciegos vean (29,18; 35,5), al tiempo que los pobres se alegran en Yahvé (29,19; 41,16-21). Las palabras 'ver' y 'oír' no se refieren a la función biológica de la visión o la audición; ambos términos delatan un significado teológico: remiten a la capacidad de percibir la intervención de Dios en la historia.

La paz nace de la justicia; por eso, la alegría del pueblo acontece cuando se acaban los tiranos, fenece la maldad, muere la calumnia y desaparece la iniquidad de los jueces y toda opresión (29,20-21). El juez es denominado "el que juzga en la puerta" (29,21), pues los jueces antiguos dirimían los litigios junto a la puerta de la ciudad (Rt 4,1-11). El triunfo definitivo aparecerá al final de los tiempos, y recordará el rescate de Abrahán (cf. 41,8; 51,2). Abrahán, llamado por Dios, emprendió un largo viaje: desde Ur de los caldeos hasta la tierra de Israel. La ruta de Abrahán no sólo es geográfica, sino teológica, pues "Ur de los caldeos" constituye la metáfora de la idolatría, mientras que la tierra de Israel simboliza el encuentro con Dios. Desde esta perspectiva, el viaje de Abrahán representa el abandono de la idolatría para toparse con el Dios de la vida. Además, el término

'rescatar' (*pādâ*) tan sólo se aplica a Abrahán en 29,22; y, en ese caso, el patriarca se convierte en símbolo del pueblo que será rescatado definitivamente de las ataduras de la idolatría.

Finalmente, 29,22-24 expresa que la nación experimentará la salvación cuando decida "santificar al Santo de Jacob" (29,23), es decir, cuando opte por cumplir el precepto de Lv 19,2: «Sed santos, porque yo, Yahvé, vuestro Dios, soy santo». Sólo Dios es santo; por eso, la santidad humana estriba en reflejar algún destello de la santidad divina. Cuando el pueblo recorra la senda de la santidad, el Nombre de Dios, es decir, la presencia divina, habitará en el país, y cada individuo se considerará la obra nacida de las manos del Señor (29,23; cf. Gn 1,26). Y al convertirse el hombre en "imagen y semejanza de Dios", toda la creación alcanzará su cenit, y se llenará de sabiduría divina ajustándose al plan de Dios.

CONTRA LA EMBAJADA A EGIPTO (30,1-5)

1 ¡Ay de los hijos rebeldes! –oráculo de Yahvé-
¡*Traman planes* que no son míos,
y *hacen* libaciones* *que no deseo*,
amontonando pecado sobre pecado!
2 ¡Bajan a Egipto sin *consultarme*,
para buscar apoyo en la fuerza del faraón
y ampararse a la sombra de Egipto!
3 La fuerza del faraón se os convertirá en vergüenza,
y el amparo de la sombra de Egipto en confusión.
4 Cuando *estén* en Soán sus jefes,
y cuando sus emisarios *lleguen* a Janés,
5 todos llevarán *obsequios* a un pueblo inútil,
a un pueblo que no sirve de ayuda, ni de utilidad,
sino de vergüenza y oprobio.

V. 1 Otros traducen «libaciones de alianza», aunque el término "alianza" (*b^{e}rît*) no aparece en hebreo. Sin embargo, la libación implica un acto litúrgico que puede sellar un pacto.

Tras ser preconizado el triunfo de la justicia divina (29,15-24), el mensaje de 30,1-5 evoca de nuevo acontecimientos históricos; alude al error de Judá al establecer pactos con Egipto. El "Apéndice

Histórico" describirá, entre otros temas, la invasión de Judá y el asedio de Jerusalén llevado a cabo por los asirios (caps. 36-37). El relato abarcará cuatro cuestiones: la invasión de Senaquerib, la desconfianza de Ezequías en la ayuda de Yahvé (pues el rey solicita el socorro egipcio), el oráculo dirigido por Isaías a Ezequías, conminándole a confiar en Dios, y el triunfo del plan divino, que culmina con la liberación de Jerusalén. Pero antes del relato en prosa, el contenido poético de 30,1-33 realiza una meditación (desde la óptica del pacto con Egipto firmado por Ezequías) sobre los acontecimientos relatados en 36-37: 30,1-7 refiere la inútil alianza con Egipto, 30,8-17 expone la queja divina ante la conducta de Judá, que recabó la ayuda egipcia, 30,18-26 comenta el triunfo de Jerusalén y 30,27-33 relata la debacle asiria.

La ocasión en que Ezequías solicitó ayuda egipcia para hacer frente a los asirios había aparecido ya en 18,1-7, donde el texto señalaba la incapacidad salvadora del país del Nilo, al tiempo que resaltaba la superioridad de Yahvé sobre cualquier nación. La reiteración de la falsa seguridad recibida por Judá mediante los pactos con Egipto manifiesta un claro objetivo: el redactor global del libro de Isaías desea inculcar en el lector la certeza de que la salvación se halla sólo en la actuación liberadora de Yahvé, y no en las alianzas con otros poderes, simbolizados por los ídolos.

La inutilidad de la alianza de Judá con Egipto aparece en 30,1-7. El poema censura, con gran tristeza, la rebeldía de los israelitas respecto del plan de Dios. El texto comienza con la interjección "¡Ay!", propia de las plañideras que lloran ante el difunto (30,1; cf. 1,12-13). Desde esa perspectiva, 30,1-5 expone el lamento fúnebre de Yahvé al ver que su pueblo busca socorro en Egipto, pues la potencia del Nilo arrastrará la nación al desastre (30,5; cf. Jr 2,18). La crudeza del lamento aparece tras la rúbrica "oráculo de Yahvé" (30,1), que confiere a 30,1-5 la firmeza de la palabra de Dios. El pacto de Judá con Egipto adquiere tintes religiosos al ejecutarse mediante el rito de la libación. El término 'libación' pertenece a la misma raíz que se utiliza para describir una fase del proceso de fabricación de ídolos (40,19), concretamente la fundición (*nesek*) de la imagen. De ese modo, el pacto con Egipto adopta el cariz de la acción idolátrica, pues desdeña el socorro de Yahvé. Los judaítas descienden a Egipto sin consultar a la boca del Señor. La locución "la boca del Señor" desig-

na a los profetas, los voceros de Dios entre el pueblo: el profeta es la boca de Dios (cf. 40,5).

La acción de los mensajeros judaítas constituye el contrapunto de la tarea realizada por Dios al liberar a los israelitas de la esclavitud de Egipto. El Señor dijo a Moisés: «Tú le hablarás [al faraón] y pondrás las palabras en su boca [de Aarón]... él [Aarón] hablará por ti al pueblo, él será tu boca y tú serás su dios» (Ex 4,15-16). El libro del Éxodo presenta a Moisés como la metáfora de Dios, mientras que Aarón expresa a través de su boca la voluntad divina. En contraposición a la tarea liberadora emprendida por Moisés y Aarón en nombre de Dios, los israelitas se dirigen a Egipto, habiendo roto, mediante el simbolismo de la libación cultual ante Egipto, el pacto establecido con Yahvé, y habiendo ignorado la palabra nacida de la boca de Dios, manifestada por la palabra profética (30,4-6). El error del pueblo estriba en apoyarse en Egipto y no en Yahvé, pues el país del Nilo es incapaz de salvar (36,6), mientras que Yahvé salva a quien se acoge a él (36,5-7).

Los mensajeros judaítas penetran en Egipto, llegan a Soán (Tanis) y Janés (la ciudad de Amusis citada por Herodoto, o Heracleópolis Magna referida por los romanos) y entregan a los egipcios preciadas ofrendas (30,5), que, por otra parte, nunca ofrecieron a Yahvé (43,23-24). La ayuda egipcia fue inútil, como sugiere 36,5-9: Ezequías se quedó solo ante Senaquerib y, aunque puedo zafarse del asedio (cf. 2 R 19,35-37), sufrió el oprobio y la vergüenza (30,5) al contemplar la caída de muchas ciudades de Judá (cf. 2 R 18,13).

OTRO ORÁCULO CONTRA UNA EMBAJADA (30,6-7)

6 Oráculo sobre los animales del Negueb.
Por tierra de angustia y aridez,
de leona y de león rugiente,
de áspid y dragón volador,
llevan a lomos de pollinos su riqueza,
y sobre giba de camellos sus tesoros
hacia un pueblo que no les será útil,
7 a Egipto, cuyo apoyo es *nulo* y vano.
Por eso he llamado a ese pueblo:
“Ráhab, *la acabada*”.

La ayuda recabada de Egipto por parte de Ezequías fue inútil, circunstancia que acrecentó la vergüenza de Judá al haber desconfiado de Yahvé (30,5). El socorro egipcio se califica de inútil. El término 'útil' (raíz hebrea *yāʿal*) adquiere en Isaías connotación religiosa. Destaca la acción salvadora de Yahvé (48,17), y refiere la incapacidad total de los ídolos (44,9.10; 47,12). Egipto es equiparado a un ídolo, por su incompetencia para socorrer a Judá; por eso se le denomina "Ráhab, la acabada". El sustantivo Ráhab designa al monstruo mitológico que personifica el Caos (51,9; cf. Jb 7,12; Sal 89,11), pero que en 30,7 define al país del Nilo (cf. Sal 87,4). Egipto fue un ídolo potente, pero se ha convertido en "una caña rota" (36,6); es un país "acabado", incapaz de auxiliar a nadie (30,7).

Sin embargo, el contenido de 30,6-7 no arremete contra Egipto, sino contra la estulticia de Judá, que confía en un ídolo inútil. El poema contiene la expresión "oráculo contra" (hebreo *maśśāʼ*), que lo equipara así a los oráculos contra las naciones (22,1: "oráculo contra" [*maśśāʼ*] Jerusalén); y es ciertamente un texto que fustiga la idolatría de Judá por depositar su confianza en Egipto, y no en Yahvé. El Negueb (lit. "terreno seco") se extendía desde el Sur de las montañas de Judá hasta cerca de Qadesh. A causa de sus escasas lluvias, sólo admitía cultivos en zonas reducidas, y constituía una ámbito peligroso al servir de hábitat a serpientes y escorpiones.

La referencia al Negueb refleja un contenido simbólico, pues representa la falsa esperanza (14,9: dragón volador), la angustia (Dt 8,14-15: serpientes y escorpiones) y el peligro (Nm 21,4-9: serpientes que muerden al pueblo) a que se somete Judá para alcanzar el apoyo estéril de Egipto. El Negueb simboliza la estulticia de Judá, que pide, con gran derroche de esfuerzo, el socorro inútil de Egipto, rechazando el auxilio gratuito de Yahvé. Además, el camino que surca el Negueb para dirigirse a Egipto es complejo, pues la ruta más fácil es la que bordea la costa. Al describir un camino poco frecuentado, 30,6 alude al pueblo que pretende ocultar a Dios sus planes (29,15), cuando nada encubre el proyecto divino (40,26). La ruta peligrosa y árida recorrida por los mensajeros de Judá conduce al fracaso, y actúa de contrapunto de la senda de quienes vuelven a Judá llenos de gozo por el triunfo de proyecto divino (cf. 33,17-24).

TESTAMENTO (30,8-17)

8 Ahora ve y escríbelo en una tablilla, grábalo en un libro,
para que sea, hasta el último día, testimonio *perpetuo*:
9 Es un pueblo terco, *hipócrita*,
hijos que no *quieren* escuchar la instrucción de Yahvé;
10 que han dicho a los videntes: "No veáis";
y a los visionarios: "No *nos ofrezcáis* visiones *veraces*;
habladnos de cosas halagüeñas, *referid* ilusiones;
11 apartaos del camino, desviaos de la ruta,
quitad de nuestra presencia el Santo de Israel".

12 Por tanto, así dice el Santo de Israel:
Por cuanto habéis rechazado esta palabra,
y os habéis fiado de lo torcido y perverso,
apoyándoos en ello,
13 esta culpa será para vosotros
como brecha ruinosa en una muralla alta,
cuya quiebra sobrevendrá de un momento a otro.
14 *Será* su quiebra como la de una vasija de alfarero,
rota sin compasión,
que al romperse no *deja*
una sola tejoleta bastante grande
para coger fuego del hogar,
o *sacar* agua del aljibe.
15 Así dice el Señor Yahvé, el Santo de Israel:
"*Mediante* la conversión y la calma *os salvaréis*;
en el sosiego y *la confianza radica* vuestra fuerza".

Pero no *aceptasteis,*
16 sino que dijisteis:
"¡Huiremos a caballo!". Pues bien, ¡huid!
Y *añadisteis*: "Sobre rápidos carros montaremos".
Pues bien, ¡seréis perseguidos *velozmente*!
17 Mil temblarán ante la amenaza de uno solo;
ante la amenaza de cinco huiréis,
hasta que *acabéis* como *pica en la cima* de un monte,
y como *espantajo* sobre una colina.

El mensaje de 30,8-17 continúa fustigando la necedad del pueblo (30,1-7; cf. 1,2-4) y arremetiendo contra la idolatría que implica el pacto con Egipto. Con la mención de las tablillas, la voz profética enfatiza la estupidez de los judaítas que pactan con Egipto, pues, al endurecerse el barro, el escrito permanece para la posteridad. La escritura sobre tablillas aparece además en 8,1, donde Isaías anota el nombre de su segundo hijo (Maher Salal Jas Baz: Pronto-el-saqueo, rápido-el-botín) y en 8,16, cuyo contexto (8,11-20) exige a los discípulos del profeta la imprescindible confianza en Dios para poder subsistir. De ese modo, el contenido de 30,8 reseña por escrito la desgracia que se cierne sobre el pueblo, expresada con anterioridad en 8,1-4, al tiempo que contrapone la confianza en Yahvé, propia de los discípulos de Isaías (8,11-20), a la desconfianza del pueblo que pacta con Egipto y olvida el auxilio divino (30,8-17).

Tras la constatación sobre tablillas de la terquedad del pueblo, el contenido de 30,9-14 muestra la rebeldía de los habitantes de Jerusalén, pues aceptan que Ezequías deposite la confianza en Egipto y prescinda del auxilio divino. La fuerza egipcia de nada servirá (30,5.6), pues el país de Nilo es «esa caña rota... que penetra y traspasa la mano del que se apoya en ella» (36,6). El olvido del Señor y el apego a Egipto implican la búsqueda de apoyo en "lo torcido y perverso" (30,12), y recalca el desprecio de la voluntad divina manifestada por los profetas (30,10-11; cf. 1 R 22,5-12; Am 2,12; 7,13; Jr 11,21). La amenaza profética es dura: el menosprecio de Dios implicará la destrucción de Jerusalén, pues la ciudad se asemejará a un jarro roto (30,14).

A pesar de la maldad de Judá, el Señor Yahvé, el Santo de Israel (30,15; cf. 6,3), sigue ofreciendo a su pueblo motivos de esperanza. Notemos el parecido entre el consejo profético «mediante la conversión y la calma os salvaréis; en el sosiego y la confianza radica vuestra fuerza» (30,15) y el ofrecido por Dios a Ajaz durante la guerra siroefrainita: «si no os afirmáis en mí, no seréis firmes» (7,9). Ambos versículos contienen raíces sinónimas, y muestran la necesidad de que el creyente deposite su confianza en Yahvé. Pero el pueblo rechaza con orgullo la propuesta de confiar en Dios (30,16; cf. Os 1,7), y por eso se precipitará en la desgracia ante el ataque de sus adversarios (30,17; cf. Dt 32,30).

El profeta aconsejó a Ajaz depositar su confianza en Dios; y ahora, también sugiere a Ezequías que confíe en Yahvé. Precisamente en eso

consiste la relectura del texto: el contenido del mensaje dirigido a Ajaz se aplica, con otro vocabulario, a Ezequías. Sin embargo, la intención del redactor del libro no estriba sólo en recordar los acontecimientos de la época de Ajaz y Ezequías, sino que pretende insertar en el corazón de los judíos de finales del período persa o comienzos del helenístico la necesaria confianza en Dios.

El contenido de 30,16-17 constituye una invectiva contra el pueblo: si la nación no confía en Dios, que es su fuerza (30,15), tendrá que huir despavorida ante el enemigo. Ciertamente 30,8-17 contiene una amenaza contra el pueblo que recoge textos referidos a la guerra santa (Dt 7,24; 11,25; Jos 1,5). Pero, como sucede en el conjunto de los caps. 28-33, la amenaza no persigue la destrucción de Jerusalén, sino que intenta convencer al pueblo de la necesidad de la conversión. Por eso, tras la descripción de la amenaza (30,8-17), aparece la mención de la misericordia divina para con el pueblo (30,18-26), y el relato de la destrucción de Asiria (30,27-33), metáfora de los enemigos de Israel.

Dios perdonará (30,18-26)

18 Sin embargo, Yahvé *aguarda*
para *apiadarse de vosotros*;
se levantará para compadeceros,
porque Yahvé es el Dios *justo*.
¡Dichosos los que esperan en él!
19 Pueblo de Sión que habitas en Jerusalén,
¡no llores más!
Tendrá piedad de ti cuando oiga tu *gemido*;
en cuanto lo oiga, te responderá.
20 El Señor os dará pan *tasado* y agua racionada.
y después ya no se ocultará el que te enseña;
con tus ojos verás al que te enseña,
21 y con tus oídos oirás detrás de ti estas palabras:
“Éste es el camino, *marchad* por él;
ya sea a la derecha o a la izquierda”.
22 Declararás impuro el revestimiento
que cubre a tus ídolos de plata,
y el ornato de tus imágenes fundidas en oro.

Los rechazarás como *algo* inmundo,
***diciendo:* “¡Fuera de aquí!”**
23 **Él dará lluvia a la sementera**
que sembraste en la tierra,
y la tierra te *dará* el pan, *rico* y sustancioso.
Aquel día pacerán tus ganados en *amplias praderas*;
24 **los bueyes y asnos que trabajan la tierra**
comerán forraje *sabroso*,
***aventado* con bieldo y *pala*.**
25 **Sobre todo monte alto y sobre todo cerro elevado**
habrá manantiales de *agua perenne*,
el día de la gran matanza,
cuando caigan las fortalezas.
26 **Será la luz de la luna**
como la luz del sol *de mediodía*,
y la luz del sol *de mediodía*
será siete veces mayor,
***como* luz de siete días,**
cuando vende Yahvé la herida de su pueblo
y cure la contusión *provocada por los* golpes.

El tema de 30,1-17 constituye una amenaza contra Jerusalén, aunque la intención profunda del oráculo consiste en provocar la conversión del pueblo. Por eso, tras la amenaza (30,8-17), aparece el perdón de Dios (30,18-26) y la destrucción de los enemigos de Sión, simbolizados por Asiria (30,27-33). La lectura de 30,18-26 muestra cómo el poema acoge el contenido de 44,9; 60,20 y 65,10. El texto isaiano es fruto de un largo proceso de redacción. El redactor del libro pudo recoger el argumento salvador presente en la tradición isaiana, resumirlo y situarlo tras la invectiva contra el pueblo (30,8-17), con intención de realzar, mediante el vocabulario de los caps. 40-66, el perdón regalado por Dios a su pueblo (30,18-26).

La narración del perdón, presente en 30,18-26, sintetiza en 30,18 las características de la actuación divina. Yahvé aguarda para apiadarse y compadecerse de su pueblo, porque es el Dios justo. La historia muestra cómo Israel fue incapaz de levantarse de su postración hasta haberse hundido en la sima del fracaso (cf. Jc 10,10-15: historia de Jefté). La Escritura enseña que el hombre, generalmente, no

cambia drásticamente el rumbo de su vida hasta haber palpado el desgarrón del pecado (cf. Os 1-3: relato de Oseas y Gómer). Por eso, el Señor, con su pedagogía, aguarda la ocasión en que el ser humano se disponga para recibir el perdón (30,18; cf. 54,7-8). Veamos cada uno de los términos que describen la pedagogía de la salvación ejercida por Dios en beneficio de la nación.

El verbo 'aguardar' (hebreo *ḥākâ*) aparece dos veces en 30,18: señala la forma en que Yahvé es paciente con su pueblo y proclama la victoria de quienes esperan en Él. La palabra 'aguardar' no remite a la espera pasiva; revela más bien la permanente disposición salvadora de Yahvé (30,18a; cf. 54,8) y la seguridad del creyente en la intervención liberadora de Dios (30,18b; cf. 64,3; Sal 2,12). La voz 'apiadarse', 'conceder la gracia', define la actitud de consuelo que Dios mantiene con su pueblo. En ese sentido, cabe realizar una observación significativa. El comienzo del libro de las Lamentaciones describe simbólicamente el desgarro de Jerusalén tras el ataque de Nabucodonosor; y, casi como respuesta al texto de las Lamentaciones, el contenido de 40,1 relata la forma en que Dios derrama el consuelo sobre la nación pecadora que purgó sus culpas en el exilio (40,2). Dios se compadece de su pueblo mediante una acción concreta: "se apiada de él, le concede la gracia del perdón".

La raíz que traducimos con el término 'compadecerse' alude, entre otras acepciones, a las entrañas maternas (46,3). Cuando 30,18 afirma que Yahvé se conmueve, anuncia que la relación de Dios con el hombre no es abstracta, sino personal, pues el Señor consuela a su pueblo como una madre (66,13), e incluso supera el cariño materno (49,15). La confianza, el consuelo y la compasión que Dios derrama sobre su pueblo nacen de la propia naturaleza divina, pues Yahvé es el Dios justo (30,18). La voz 'justo' designa en 30,18 la capacidad de Dios para restablecer en la comunidad el orden social y personal que él mismo desea.

Una comunidad es justa cuando refleja en su organización y conducta la armonía deseada por Dios. Yahvé derrama sobre el pueblo su propia justicia (*mišpāṭ*), pues sabe aguardar (*ḥikkâ*) la ocasión para agraciar (*ḥānan*) a su pueblo derramando sobre él la compasión (*raḥămîm*), y de ese modo devolviendo a la nación la armonía arrebatada por el pecado. Yahvé derrama la justicia sobre

Sión porque en Él mismo reside la justicia y en Sión se reunirán los redimidos (38,18; cf. 1,27; 33,22).

El mensaje de 30,18 esboza la actuación salvadora de Dios, al tiempo que 30,19-26 relata las consecuencias de la tarea redentora. Tal como sugiere 30,20, Dios contempla el penar de su pueblo, pero aguarda la ocasión propicia para salvarlo. La salvación de Sión se realizará mediante tres fases.

En un primer momento, el pueblo tendrá la certeza de ser escuchado y de recibir la enseñanza divina (30,19). Después, al escuchar al Señor, la nación deberá rechazar la idolatría, representada por las imágenes chapadas en oro y plata (30,22), y dispersa por los montes y cerros elevados (30,25). Finalmente, al confiar en Dios y rehusar la idolatría, el pueblo renacerá de nuevo y la tiniebla se trocará en luz esplendente (30,26). La referencia a la feracidad del campo, a la abundancia de los rebaños y al caudal de agua no constituye la descripción geográfica del país; es la metáfora de la nación transformada por el perdón de Dios (30,25-26; cf. 43,19-21; Jl 4,18). El pueblo trasformado irradiará una luz deslumbrante, luz de siete días (30,26; 60,20). La luz refleja simbólicamente una nueva creación (cf. Gn 1,3), pero también la curación y el perdón concedido por Dios. De ese modo, el Señor convierte a Israel en el testigo privilegiado de su actuación en la historia.

Contra Asiria (30,27-33)

27 *Mirad,* el nombre de Yahvé viene de lejos,
ardiente su ira y *furibunda su cólera.*
Sus labios están llenos de furor,
su lengua es fuego que devora,
28 y su aliento torrente desbordado,
que cubre hasta el cuello.
Cribará a las naciones con criba *fatal*.
29 Vosotros cantaréis
como en la noche de fiesta *sagrada*;
se os alegrará el corazón
como el que *marcha* al son de la flauta
***para* entrar en el monte de Yahvé,**
donde* la Peña de Israel.

[30] **Yahvé hará oír la majestad de su voz**
y mostrará la descarga de su brazo,
con ira inflamada y llama de fuego devoradora,
turbión, aguacero y granizo.
[31] **Por la voz de Yahvé será hecha añicos Asiria:**
la golpeará con un bastón.
[32] **Cada *golpe* de la vara de castigo**
que Yahvé descargue contra ella
***se lo darán* con adufes, con arpas**
***y al son de danzas de guerra*.**
***¡Agitando** las manos guerreará contra ella!**
[33] **Porque de antemano está preparado *en el* Tófet**
–también para el rey-
un foso profundo y ancho,
***donde* hay paja y madera en abundancia,**
y el aliento de Yahvé, torrente de azufre, lo enciende.

V. 29 Quizá el versículo pueda leerse en el seno de 30,32.

V. 32 Lit. «y en combate de mano alzada combatirá contra él». La expresión «agitando» podría leerse como «sacudiendo las manos», evocando así un gesto cultual. En ese sentido, el texto utilizaría una expresión litúrgica para castigar, irónicamente, a un pueblo idólatra. Sin embargo, en 19,10 la palabra en cuestión constituye una amenaza.

Una vez expuesto el perdón divino concedido a Sión (30,18-26), el segmento 30,27-33 relata la derrota de los enemigos de Yahvé y de su pueblo. La derrota de Asiria insinúa el fracaso de Senaquerib durante el sitio de Jerusalén, pero la simbología isaiana supera el marco del asedio de Senaquerib, y, tras la mención de Asiria, identifica también a los adversarios del pueblo de Dios.

La locución "el nombre de Yahvé" es una expresión equivalente a Yahvé; pero, dado que la religión antigua sentía pánico ante la divinidad, disimulaba la presencia de Dios aludiendo a su nombre. Eso podía hacerse porque para la mentalidad semítica el "nombre" no sólo denomina a la persona, sino que equivale a ella (cf. 1 S 25,25). Yahvé arremete contra los adversarios de Sión con una violencia inusitada (30,27-28; cf. Sb 5,23). La descripción del ataque rememora la furia de Yahvé expresada en Sal 18,10-18; sin embargo, la ira relata-

da por el Salmo pretendía la salvación del creyente (Sal 18,19-22), mientras que la cólera desplegada en 30,27-30 acaba con los adversarios de Sión.

Llaman la atención tres oposiciones entre el pueblo redimido por Yahvé y sus adversarios, representados por Asiria. En primer lugar, Asiria fue el bastón con que Yahvé golpeó a Judá e Israel (cf. 10,5: el golpe aconteció en el curso de la campaña de Senaquerib contra Judá, y en el momento de la caída de Samaría); pero ahora es Yahvé quien golpea a Asiria con el bastón (30,31). En segundo lugar, Asiria mostró su altivez al castigar a Judá (cf. 10,10); sin embargo, en ese momento, y en contraposición al orgullo desatado por los asirios contra los judaítas, es Asiria quien fenece entre la ironía del ambiente festivo (30,32). En último término, la fuerza que desplegó Yahvé hablando en favor de su pueblo desde el Sinaí (cf. Ex 19,16-25), se contrapone a la voz estruendosa que Dios esgrime contra Asiria (30,30).

En contraste con la debacle asiria, destaca el júbilo del pueblo liberado (30,29). La alegría de la nación se manifiesta tras dos locuciones. La primera («en la noche de fiesta sagrada») evoca la celebración de la Pascua por parte del pueblo antes de abandonar la esclavitud de Egipto (30,29; cf. Ex 12,1-14). La segunda («para entrar en el monte de Yahvé, donde la Peña de Israel») refleja el gozo de la entrada de los fieles en el Templo de Jerusalén (30,29; cf. Sal 122). Ambas locuciones establecen, de nuevo, un contraste con el oprobio de Asiria: el pueblo fiel es redimido, mientras los asirios y su rey son arrojados al Tófet (30,33).

El Tófet era una especie de horno situado en el valle de Hinón, a las afueras de Jerusalén, donde se sacrificaban niños a Molok (cf. 2 R 23,10). Dicho culto fue combatido especialmente por Jeremías (cf. Jr 7,31-34). Los idólatras, representados por Asiria, sucumben en la misma idolatría que practicaron. Recordemos que Asiria quedó atrapada en la idolatría, pues siendo sólo el bastón de Yahvé para purificar a Israel y Judá (10,5), se consideró protagonista de sus acciones (10,13). Y al considerarse capaz de dirigir por su propia cuenta la historia, se convirtió en ídolo, pues sólo Yahvé establece el rumbo de la historia. Por eso, Asiria fenece metafóricamente en el Tófet, en el ámbito del culto idolátrico inflamado por Yahvé contra los adversarios de su pueblo (30,33).

Contra la alianza egipcia (31,1-9)

1 ¡Ay de los que bajan a Egipto por ayuda
y se apoyan *en la caballería*!
Confían en los carros, porque abundan,
y en los jinetes porque son muchos;*
pero no han puesto su mirada en el Santo de Israel,
ni han buscado a Yahvé.
2 Pero él también es sabio y hará venir el mal;
no retirará sus palabras,
sino que se levantará contra la casa de los malhechores
y contra la ayuda de los que obran la iniquidad.
3 En cuanto a Egipto, es humano y no divino;
y sus caballos, carne y no espíritu;
Yahvé extenderá su mano,
tropezará el *que ayuda* y caerá el ayudado,
y todos *juntos* perecerán.

Contra Asiria

4 Porque así me ha dicho Yahvé:
Como ruge el león o el cachorro sobre su presa,
cuando convocan contra él a un *tropel de pastores*,
sin intimidarse *por* sus *gritos*
ni *apocarse por* su tumulto,
así será el descenso de Yahvé Sebaot
para guerrear sobre* el monte Sión y su colina.
5 Como pájaros que vuelan
protegerá Yahvé Sebaot Jerusalén;
protegerá y liberará, perdonará y salvará.
6 *Israelitas*, *volved* a aquel
de quien profundamente os apartasteis.
7 Aquel día repudiará cada uno los dioses de plata
y los dioses de oro
que hicieron vuestras manos pecadoras.
8 Caerá Asiria por espada no *humana*,
y por espada no humana *será devorada*;
se dará a la fuga ante la espada,
y sus mejores guerreros
serán *sometidos a trabajos forzados*.

9 Aterrada, *escapará* su tropa,
y sus jefes, espantados, abandonarán su *enseña.*
Oráculo de Yahvé,
que tiene fuego en Sión y un horno en Jerusalén.

V. 1 «porque son muchos»; según otros: «porque son muy fuertes».

V. 4 Puede entenderse también «contra el monte Sión y su colina», pero en este caso debería interpretarse el texto como un oráculo contra Jerusalén. Sin embargo, el v. 5 contradice esa lectura.

La profecía ha condenado la alianza de Judá con Egipto (18,1-6; 30,1-5) y ha anunciado el ocaso asirio (14,24-27; 30,27-33). Ahora, otra vez, la palabra profética denuncia el pacto de Judá con Egipto (31,1-3) y arremete contra Asiria (31,4-9). La repetición del anuncio de la condena de Egipto y Asiria esconde una razón pedagógica. Como hemos dicho reiteradamente, la obra de Isaías toma cuerpo a finales del período persa y adquiere su forma final a comienzos del período helenístico. Ambos períodos vieron surgir en Jerusalén grupos hermanados ideológicamente con la mentalidad egipcia, y sectores alineados con el pensamiento de las potencias mesopotámicas. La oposición entre ambos grupos alcanzó su cenit a la muerte de Alejandro Magno (323 a.C.), cuando su imperio fue repartido entre los Diádocos. Ptolomeo recibió Egipto y Palestina, mientras que Seleuco obtenía Siria y Mesopotamia. Tras el reparto, estalló en Jerusalén la conflictividad entre los partidarios de Egipto y quienes buscaban amparo en las potencias del Éufrates. El contenido de 31,1-9 advierte a los judíos que su fuerza no procede del apoyo egipcio, del mesopotámico o de fuerzas extrañas (cf. Os 1,7); el apoyo de Israel no proviene de ninguna potencia extranjera, sino que nace de la confianza en Yahvé.

El poema de 31,1-3 recoge alusiones ya mencionadas sobre la alianza de Judá con Egipto (18,1-6), a la vez que alude al pacto de Ezequías con el faraón Tirhacá (cf. 30,1-7). Mediante el pacto, Ezequías quiso conjurar la amenaza de Senaquerib contra Jerusalén. La ayuda egipcia fue inútil, pues los asirios derrotaron al faraón en la batalla de Elteke (cf. 2 R 19,9). La ayuda egipcia fracasó y sólo el auxilio divino liberó Jerusalén del asedio asirio (cf. 2 R 19,35-37). En 30,1-3 la voz profética censura a Judá porque recaba el apoyo de Egipto y olvida al Santo de Israel (cf. 6,3). La conducta de Ezequías manifiesta un caso de ido-

latría, pues Judá ha depositado la confianza en Egipto, cuya naturaleza no es divina, sino humana (31,3; cf. Ez 28,9), pues sólo Yahvé es capaz de salvar (cf. 43,11). Por eso, 31,1-3 no atribuye la derrota egipcia a la estrategia asiria, sino a la sabiduría de Yahvé.

La sabiduría egipcia era proverbial en el mundo antiguo; sin embargo, 31,2 define a Yahvé como 'sabio' (*ḥākām*). El Señor utilizó su sabiduría para confundir a Egipto y Judá, probando de ese modo que sólo en Él reside la salvación. El Señor deshace la esperanza de Judá embistiendo contra "la casa de los malhechores", metáfora de los judaítas que confían en Egipto, y contra el país del Nilo, simbolizado tras "la ayuda de los que obran la iniquidad" (31,2). Para describir la dureza del ataque de Yahvé, 31,3 remite a Ex 14,16, texto que describe el momento en que Moisés, por orden de Yahvé, extiende su mano sobre el mar y las aguas sepultan al ejército egipcio cuando perseguía a los israelitas liberados de Egipto. De ese modo, la tarea liberadora ejercida por Dios a favor de su pueblo halla en 31,3 su contrapunto: el pueblo liberado antaño por Dios en Egipto, sucumbe al aliarse con Egipto olvidando la grandeza de Yahvé.

Advertidos los judaítas de la falsedad del pacto con Egipto, la profecía arremete contra Asiria, anunciando su debacle (31,8-9a). El ocaso asirio, como el egipcio, no se atribuye al fracaso militar, sino a una razón teológica. Tras el hundimiento asirio late la decisión de Yahvé: Egipto fenece "por espada no humana" (31,8), es decir, por voluntad de Dios.

Entre el anuncio del fracaso del pacto con Egipto (31,1-3) y el vaticinio de la ruina de Asiria (31,8-9a) aparece la descripción del amor de Dios por su pueblo (31,4-7). El Señor guerreará a favor de su pueblo con el mismo tesón que el león o el cachorro defienden su presa (31,4). El Señor protegerá a Jerusalén como hacen los pájaros, es decir, como el águila que revolotea sobre sus polluelos para defenderlos (cf. Dt 32,11; Sal 36,8).

La referencia a la salvación de Sión (31,4-5) junto con el anuncio de la caída de Egipto y Asiria (31,1-4; 8-9a), pretende provocar la conversión de los israelitas. Dice 31,6: «volveos a aquel de quien radicalmente os apartasteis». El término 'volver' (hebreo *šwb*) es la raíz que refiere la conversión: el regreso del pueblo al rezago de Dios. El pueblo se había apartado del Señor al pactar con Egipto y Asiria, potencias humanas y no divinas, pero también se aleja del Señor al rendir

culto a las imágenes (cf. 44,9-20). Por eso, 31,7 anuncia que "aquel día", es decir, el día en que Israel acoja la salvación de Dios, será capaz de convertirse y podrá abandonar los ídolos, tanto los pequeños, representados en imágenes, como los grandes, simbolizados por las potencias extranjeras.

En síntesis, 31,1-9 revela el deseo divino de que el pueblo se convierta y rechace el pacto con extraños; y concretamente 31,9b destaca la capacidad de Yahvé para propiciar la conversión Israel, pues en Jerusalén tiene Dios un fuego y un horno. El fuego devora los ídolos (Asiria y Egipto), a la vez que purifica al pueblo para que se convierta y regrese a la senda de Dios.

La justicia del rey futuro (32,1-5)

1 Un rey reinará para hacer justicia,
y los jefes juzgarán según derecho.
2 Cada uno será como *refugio* contra el viento
y *cobijo para* el temporal;
como fluir de agua en sequedal,
como sombra de peñón en tierra agostada.
3 Los ojos de los videntes no se cerrarán,
y los oídos de los que escuchan percibirán;
4 el corazón de los alocados se esforzará en aprender,
y la lengua de los tartamudos hablará *con soltura y claridad*.
5 Ya no se llamará noble al necio,
ni al desaprensivo se le *dirá magnánimo*.

Una vez mencionada la derrota de los enemigos de Israel representados por Egipto y Asiria, el contenido de 32,1-8.15-20 relata el triunfo de los israelitas fieles y la destrucción de los impíos, simbolizados éstos en la imagen de los necios (32,6-7) y de las mujeres de Jerusalén (32,9-14).

El primer esbozo del triunfo de la justicia aparece en 32,1-5. La alusión al rey que implantará la justicia (32,1) deja trasluce la perspectiva mesiánica del oráculo, en el sentido de que evoca al descendiente de David referido ya en 9,1-6; 11,1-9. El rey implantará la justicia (*ṣedeq*), y los jefes el derecho (*mišpāṭ*). El término 'justicia' indica la conducta del rey dirigida hacia el bien de la comunidad, pues la

misión del monarca estriba en crear condiciones óptimas de armonía y bienestar para todo el pueblo (cf. 2 S 8,15). El rey ejerce una función mediadora entre Dios y el pueblo; por eso, cuando sigue los caminos de Yahvé, recibe la justicia divina (Sal 45,4-8) y suscita entre sus súbditos una conducta justa (*ṣedeq*) y pacífica (*šālôm*) (cf. Sal 72,1-6). La palabra 'derecho' designa la acción que restablece el orden alterado de la comunidad. Dos personas cuya relación está perturbada alcanzan la paz (*šālôm*) por medio de la acción conforme a derecho (*mišpāṭ*), realizada por una tercera persona; en 32,1 dicha acción es llevada a cabo por los jefes. La rectitud del rey al permanecer en la senda divina propicia que los jefes restablezcan la concordia entre el pueblo. El renacimiento propiciado por la justicia (*ṣedeq*) y el derecho (*mišpāṭ*) trasforma la situación de Jerusalén. La ciudad anárquica (cf. 3,1-15) se hace segura (32,2); los ojos cerrados de los videntes (30,10) tienen visiones (32,3); y los corazones alocados (cf. 28,7) recuperan la sensatez (32,3).

Además, el resurgir del pueblo contrasta con el endurecimiento que predicó el profeta por orden de Yahvé contra la nación. El Señor ordenó a Isaías «Engorda el corazón de ese pueblo; hazle duro de oídos y pégale los ojos, no sea que... se convierte y se le cure» (6,10). El relato de la vocación de Isaías mostraba cómo el Señor deseaba acelerar la ruina del pueblo infiel. Ahora, 32,3-4 (aludiendo al anuncio contenido en 29,18) invierte el proceso: no se cerrarán los ojos; el corazón alocado comprenderá y el oído entenderá.

El Señor, por medio del rey enviado para hacer justicia, no destruye al pueblo, sino que acelera su victoria. Pero el signo más claro de la manifestación de la justicia y el derecho que provocan el renacimiento del pueblo aparece en 32,5. El contenido del versículo impide la confusión del necio con el noble, y del desaprensivo con el magnánimo. La confusión constituye, metafóricamente, la expresión de la injusticia y la idolatría: la soberbia de quienes erigieron la torre de Babel provocó la confusión de su lenguaje (cf. Gn 11,9). Desde la perspectiva teológica, el desorden del exilio acontece por la injusticia y la falsedad del culto (Jr 7-8), y las dificultades experimentadas por los hebreos tras el regreso del destierro se debían, entre otras causas, a que la raza santa se había mezclado (confundido) con la gente del país (cf. Esd 9,2). En 5,20 aparecía la confusión

del bien y el mal, de la luz y la oscuridad, de lo amargo y lo dulce, como expresión del desastre ético que empañaba la existencia del pueblo. Sin embargo, 32,5 deshace la confusión terminológica, y guarda cierta analogía con el relato de la creación al describir la separación de la luz y las tinieblas (Gn 1,3). El estado del cosmos, caótico y vacío, emprende la senda del orden al cesar la confusión entre la luz y las tinieblas. De ese modo, desde la perspectiva simbólica, 32,1-5 no sólo describe el renacimiento de Israel; alude subrepticiamente a su nueva creación, mediada por la practica de la justicia (*ṣedeq*) y el derecho (*mišpāṭ*).

El necio y el noble (32,6-8)

6 **Porque el necio dice necedades**
y su corazón medita el mal,
obrando la impiedad
y profiriendo desatinos contra Yahvé.
***Deja* vacío el *vientre* del hambriento**
y *priva* de bebida al sediento.
7 **Las tramas del desaprensivo son malas;**
se dedica a inventar maquinaciones
para *confundir* a los pobres con palabras *mendaces*,
cuando el pobre expone su causa.
8 **Mientras el noble medita nobles cosas,**
y *permanece* firme en las cosas nobles.

La primera sección del libro (caps. 2-12) condena la conducta de Judá con la intención de provocar la conversión del pueblo; por eso, 12,1-6 ensalza la salvación otorgada por Yahvé a la nación. Los oráculos sobre Judá y Jerusalén (caps. 28-33) emprenden el mismo proceso, pero adoptan un cariz sapiencial, expuesto especialmente mediante parábolas (cf. 28,23-29; 32,6-8). La parábola contenida en 32,6-8 desarrolla el tema de 32,5. Confronta la personalidad del necio y el noble, para invitar al lector a vivir con nobleza. La descripción del necio (*nabal*) se entreteje con rasgos propios de la literatura sapiencial, pues blasfema y olvida la misericordia para con los pobres (cf. Sal 14,1; Qo 10,13; Pr 12,16; 26,4). La maldad del necio aparece bajo el término ‘desaprensivo’ (pl. hebreo *rāʻîm*) que, aludiendo al vocabu-

lario sálmico (cf. Sal 10,2.7-11), describe la opresión contra los pobres. Debemos observar que la necedad no se equipara a la estulticia, sino, sobre todo, a la injusticia, mientras que la nobleza es asociada con la generosidad (cf. Pr 19,6; Sal 51,14).

Contra las mujeres de Jerusalén (32,9-14)

9 Mujeres indolentes, ¡*levantaos y escuchad* mi voz!;
hijas confiadas, ¡escuchad mi palabra!
10 Dentro de un año y algunos días temblaréis las *confiadas*,
pues se habrá acabado la vendimia para no volver más*.
11 Espantaos, indolentes; temblad, confiadas;
desvestíos, desnudaos; ceñid vuestra cintura*,
12 golpeaos el pecho por los campos atrayentes,
por las viñas fructíferas.
13 Sobre *las tierras* de mi pueblo zarza y espino crecerá,
y también sobre las casa de placer de la villa *bullanguera*,
14 porque el alcázar habrá sido abandonado
y el *encanto* de la ciudad habrá desaparecido;
el Ofel y el Torreón vendrán a ser
***zona baldía* para siempre,**
para delicia de asnos y pastizal de rebaños.

V. 10 Otros añaden: «y la cosecha no llegará».
V. 11 Se puede añadir: «con un sayal».

El profeta Amós condenó la conducta de las mujeres de Samaría (cf. 4,1-3), y el propio Isaías censuró el comportamiento de las damas de Jerusalén (cf. 3,16-24). Continuando con el azote profético, el mensaje de 32,9-14 arremete contra las mujeres porque, junto con los necios (32,6-7), simbolizan la maldad imperante en la Ciudad Santa.

La voz profética revela el fin del jolgorio femenino al anunciar el final de la vendimia (la vendimia propiciaba la celebración de todo tipo de fiestas populares). El castigo divino es duro: las mujeres, alegres por el gozo de la vendimia, recorrerán las viñas golpeándose el pecho, dolidas por la desgracia. La descripción de las mujeres que lloran su oprobio aparece tras las raíces ‘desvestirse’ y ‘desnudarse’ (32,11), que evocan la situación de Babilonia al sorber el acíbar de su desdicha: Babilonia también descubre su desnudez (47,1-3).

Babilonia fenece a causa de la idolatría (47,8) y la práctica de la injusticia (47,6). La semejanza con la vergüenza de Babilonia y la equiparación con los necios muestran que la desgracia de las mujeres no es fortuita, sino que se debe a su connivencia con la impiedad y la injusticia vigentes en Jerusalén.

La ciudad aparece descrita como “villa bullanguera” (32,13), definición tomada de 22,2, que se enmarca en 22,1-14. Dicho pasaje analiza las causas de la desgracia de Jerusalén. La raíz del infortunio nace del desprecio de Dios; la ciudad ha olvidado a su Hacedor (22,11) y se ha volcado en la idolatría, que la precipita hacia la muerte (22,14). La desgracia que se cierne sobre Jerusalén (32,13-14) recuerda la Canción de la Viña (5,1-7). La Viña de Yahvé Sebaot es la Casa de Israel, pero en lugar de producir frutos de justicia ha dado a luz iniquidad; por eso, en lugar de ser la viña esplendorosa, ve crecer en su seno zarza y espino. Igual sucede con Jerusalén, pues, a tenor de 32,13-14, la zarza y el cardo (metáfora de la maldad y la bajeza) se han apropiado de la ciudad, porque sus moradores han despreciado el alcázar, símbolo de la justicia divina, representada por el Ofel y el Torreón.

El Ofel era el emplazamiento de la antigua ciudad de Jerusalén, al sur del Templo; a sus pies corría la fuente de Guijón. Fue fortificado por Jotán (cf. 2 Cro 27,3) y Manasés (cf. 2 Cro 33,14), y después sirvió de habitáculo para los esclavos del Templo (cf. Neh 3,26). El alcázar y el torreón eran los elementos defensivos de Jerusalén; y, metafóricamente, representan la protección divina sobre el Ofel, la antigua Villa de David. La impiedad practicada en la Ciudad Santa ha ahuyentado el auxilio divino, simbolizado por la figura del alcázar y el torreón, que permanecen vacíos para siempre. La falta de protección divina provoca que la Villa produzca zarza y espino, metáfora de quienes practican la idolatría, en contraposición a la exuberancia de la Viña, símbolo de la ciudad esplendorosa.

La ciudad perversa se convierte en delicia de asnos y pastizal de rebaños (32,14). Esta metáfora se refiere, con frecuencia, a la situación del pueblo apegado a la idolatría y alejado del Señor; pues el pueblo de Israel dominado por el pecado aparece con frecuencia tras la imagen del terreno baldío (41,18-19: calvero, desierto, estepa; 43,19-20: yermo, habitáculo de chacales).

La efusión del Espíritu (32,15-20)

[15] Al *final* será derramado sobre nosotros
un espíritu de lo alto.
Se *convertirá el desierto* en vergel,
y el vergel *parecerá un bosque*.
[16] Reposará en *el desierto* la equidad,
y la justicia morará en el vergel;
[17] el *fruto* de la justicia será la paz,
y fruto de la equidad *será la* seguridad *para siempre.*
[18] Y *como consecuencia,* habitará mi pueblo
en un *hogar pacífico,*
en moradas seguras y en mansiones tranquilas.
[19] ⁻*El bosque* será *abatido y* la ciudad hundida*.
[20] Dichosos vosotros, que sembraréis *junto al agua*
y dejaréis sueltos el buey y el asno.

V. 19 «El bosque será abatido», leyendo *w^eyārad.* Puede traducirse también: «Aunque el bosque sea abatido». Hebreo dice «granizará» (*ûbārad*).

El cap. 32 comienza con el anuncio del advenimiento de la justicia del rey futuro (32,1-5) y concluye con la narración de la efusión del Espíritu, que devuelve la vida al pueblo (32,15-20). El centro del poema contiene la condena de los necios (32,6-8) y las mujeres de Jerusalén (32,9-14), símbolo de impíos e injustos. La estructura del capítulo revela el triunfo final del proyecto de Dios, representado por el rey futuro y por el Espíritu derramado, mientras fenecen las potencias del mal ocultas tras la imagen de los necios y las mujeres de Jerusalén.

El mensaje de 32,13-14 presentaba mediante la metáfora del abandono del Ofel, el Alcázar y el Torreón, la realidad del pueblo devastado, oculto tras la metáfora del pastizal de rebaños. Pero la postración del pueblo no es definitiva, pues “al final” triunfará el plan de Dios mediante el Espíritu derramado sobre el pueblo (32,15; cf. 11,2-9; Jl 3,1). El pueblo no logra la conversión mediante su propio esfuerzo; es Dios quien le regala el espíritu para que pueda renacer.

El texto evoca la travesía de los israelitas por el desierto tras ser liberados de la esclavitud de Egipto. Durante la travesía, fue el Señor

quien derramó el Maná (cf. Ex 16), metáfora de la Ley, para alimentar a su pueblo hasta penetrar en la Tierra Prometida (Jos 5,12). Jerusalén, a causa de la maldad imperante (32,6-14), sufre la misma sequedad que el pueblo peregrino; por eso Yahvé, de manera análoga a como hizo en el desierto, derrama su espíritu sobre el pueblo. El espíritu divino trasforma al pueblo pecador, representado tras el término 'estepa' (*midbār*) en un 'vergel' (*karmel*), metáfora de la nación convertida. El pueblo que antaño engendraba zarza y espino, y servía de pastizal de rebaños, se convierte en un vergel capaz de dar buenos frutos, cumpliéndose de ese modo el proyecto de Dios en favor de su Viña, metáfora de la Casa de Israel (5,1-7).

El vocabulario de 32,15 añade que el vergel (*karmel*) parecerá un bosque (*ya'ar*). La palabra 'bosque', y concretamente "vergel del bosque" (*ya'ar karmel*), constituye la metáfora de los gobernantes de la Ciudad (cf. 37,24). Por tanto, el espíritu derramado trasforma al pueblo pecador escondido tras la locución "zarza y espino" en un "vergel", símbolo de la nación que, como la Viña, produce frutos de justicia; pero también trasforma a los dirigentes (aludidos tras la palabra "bosque"), que dirigirán el país con justicia. La miseria de Jerusalén manifestada por la injusticia (3,8-9) y el desgobierno (3,4-7) se transforma, gracias a la acción del espíritu, en la exhuberancia de la riqueza del "vergel" y el buen gobierno del "bosque".

El espíritu derramado no consiste en una realidad etérea, sino en la presencia de la equidad (*mišpāṭ*) y la justicia (*ṣᵉdāqâ*). Como comentábamos al analizar 30,18-26 y 32,1-5, la equidad y la justicia engendran la paz (*šālôm*) y la seguridad (tranquilidad, *hašqēṭ*; calma, *beṭaḥ*) (cf. 11,6). La paz, cuya consecuencia es la tranquilidad, denota las relaciones armónicas y de bienestar que se producen en el seno de la comunidad. Por eso, 32,18 concreta las relaciones pacíficas en la nueva forma de existencia adoptada por el pueblo. La nación vivirá en un albergue pacífico, en moradas seguras y en posadas tranquilas. El albergue, la morada y la posada simbolizan la Ciudad Santa pacificada por la presencia de la equidad y la justicia. La paz de Jerusalén regalará la felicidad a sus habitantes, pues sembrarán junto a las corrientes de agua, convirtiendo, de ese modo, a Israel en la Viña feraz deseada por Yahvé (5,1-7).

A modo de colofón, el texto narra cómo el pueblo dejará suelto al buey y al asno. El asno, que antes deambulaba por los eriales de

Jerusalén devastada (32,14), recorrerá su senda entre cultivos (32,20). No debemos pensar que la conversión del pueblo acontezca por un mecanismo automático. Cuando Dios derrama su espíritu sobre Jerusalén es Él quien toma la iniciativa, pero el pueblo debe responder a la invitación, y la respuesta positiva consiste en la decisión de cumplir la Ley de Dios. Sólo el cumplimiento de la voluntad de Dios permite que la seguridad y la paz, provenientes de la justicia y la equidad nacidas del espíritu divino, florezcan y conviertan al pueblo, representado por el desierto, en un vergel.

El contenido de 32,19 indica que el bosque será abatido y la ciudad hundida. El texto señala cómo antes de gozar por el triunfo del plan divino, Jerusalén cruzará la tiniebla de la humillación. La Escritura relata cómo Senaquerib alcanzó "el jardín del bosque" (37,24), pero fue Nabucodonosor II quien lo abatió, deportando a Babilonia a los dirigentes de Jerusalén (cf. Jr 52). La prueba del exilio fue dura; según narra la historia cronista, el país quedó vacío (cf. 2 Cro 36,17-21), para delicia de asnos y pastizal de rebaños (cf. 32,14). La afirmación de que el país quedó vacío es una interpretación teológica, pues gran parte de la población, sobre todo el pueblo de la tierra, permaneció en Judá al cuidado de los campos (cf. 2 R 23,31-25,26). El país quedó vacío en el sentido de que el pueblo había abandonado la ley del Señor. Ciertamente, el exilio es el momento en que el bosque es abatido y la ciudad hundida (32,19); pero después del destierro el pueblo volverá a su patria, donde el espíritu divino le permitirá recuperar el sentido de la vida (32,15-18.20).

La salvación esperada (33,1-16)

1 ¡Ay de ti, que saqueas y no has sido saqueado,
que despojas y no has sido despojado!
***Cuando acabes de* saquear serás saqueado,**
***cuando* acabes de despojar serás despojado.**
2 Yahvé, ten piedad de nosotros, esperamos en ti.
Sé *nuestra fuerza por las mañanas,**
nuestra salvación en tiempo de *aflicción*.
3 Los pueblos se dispersan al fragor del estrépito,
al alzarte se *dispersan las naciones*,
4 se amontona el botín como se amontonan saltamontes.

5 ¡*Que sea ensalzado* Yahvé *que mora* en lo alto!
¡*Que* llene Sión de equidad y justicia!
6 ¡*Que* sean días seguros,
pues la riqueza que salva es la sabiduría y la ciencia!
¡*Que* sea el temor de Yahvé tu tesoro!

7 ¡Mirad! Ariel* se lamenta por las calles,
los mensajeros de paz lloran amargamente.
8 Las calzadas han quedado desiertas,
ya no hay *viandantes* por los caminos.
Han violado la alianza,
han *despreciado* los testimonios*,
no *tienen* en cuenta a nadie.
9 La tierra está *de luto*, languidece;
el Líbano está ajado y mustio,
el Sarón *ha quedado* como la estepa,
y Basán y el Carmelo se están pelando.
10 Ahora me levanto, dice Yahvé;
ahora *me pongo en pie*,* ahora me *alzo*.
11 Concebiréis forraje, pariréis paja,
y mi soplo* os devorará como fuego;
12 los pueblos serán calcinados,
espinos *segados* que arderán en el fuego.

13 Oíd, los alejados, lo que he hecho;
enteraos, los cercanos, de mi fuerza.
14 Los pecadores se espantaron en Sión,
el temblor sobrecogió a los impíos:
¿Quién de nosotros podrá habitar
en el fuego que devora?
¿Quién de nosotros podrá habitar
entre llamas *perpetuas*?
15 El que *actúa* con justicia y habla con rectitud,
el que rehúsa ganancias fraudulentas,
el que se sacude la mano
para no aceptar soborno,
el que se tapa las orejas
para no oír hablar de *crímenes*,
y cierra sus ojos para no *recrearse* en el mal.

[16] Ése morará en las alturas,
subirá a refugiarse en la fortaleza de las peñas,
***recibirá* su pan y tendrá el agua *asegurada*.**

V. 2 «nuestra fuerza»; hebreo «su fuerza» (de ellos).

V. 7 «Ariel se lamenta por las calles»; según otros: «los heraldos gimen por la calle». Hay quienes apelan a 2 S 23,20 y 1 Cro 11,22, y traducen «guerrero».

V. 8 Quizá «las ciudades», como dice el texto hebreo.

V. 10 «me pongo en pie», lit. «me exalto».

V. 11 Targum: «mi soplo»; hebreo: «vuestro soplo».

El libro de Isaías contiene materiales diversos. Algunos textos evocan el siglo VIII a.C., cuando el profeta comunicaba la voluntad de Dios a Ajaz y Ezequías, o denunciaba la deslealtad popular. Otros poemas aluden a la época del exilio; algunos relatan acontecimientos del inmediato postexilio o del período persa; los hay, en fin, que recogen sucesos de la época helenística. Sin embargo, el libro no constituye un amasijo desordenado de textos. La obra isaiana imprime en el lector judío la decisión de emprender la senda de la conversión, con la certeza de que quien recorre el camino percibe cómo se trasforma su vida. El itinerario catequético es claro: el libro comienza describiendo la mala conducta del pueblo (1,10-20), y concluye exponiendo la realidad de la nación convertida (cf. 66,7-22). En el ámbito del proceso de redacción y presentación del mensaje isaiano, el capítulo 33 juega un papel relevante, ya que aparece en el centro de la obra. La Masora (las indicaciones presentes en el margen de página de la Biblia Hebrea) especifica que 33,20 es el versículo situado en la mitad del libro. La centralidad textual convierte el cap. 33 en una especie de reflejo de toda la obra, pues contiene los elementos teológicos que alientan al creyente a recorrer la senda de conversión. Veámoslos.

En primer lugar, aparece la desgracia que se cierne contra los opresores (33,1). El "saqueador saqueado" alude a Asiria (10,12; 14,24) y a Babilonia (14,2b) como arquetipos de quienes maltrataron a Israel. Asiria, regida por Senaquerib, "saqueó" Judá durante el reinado de Ezequías (cf. 2 R 18-19), pero la Gran Potencia fue a su vez "saqueada" por los babilonios, guiados por Nabucodonosor II. Más tarde, el imperio babilónico "saqueó" Judá y deportó parte de la población a Babilonia (597.587.582 a.C.); sin embargo, la nación fue "saqueada" por los persas, acaudillados por Ciro el Grande. Los orá-

culos contra las naciones (caps. 13-23) muestran cómo el gozo y la tristeza del "saqueador saqueado" no proceden del azar; se debe a la decisión de Yahvé: Babilonia, el instrumento de Dios para corregir a su pueblo (47,6a), pretendió usurpar el señorío de Yahvé sobre la historia (47,8.10), y a causa de su intentona idolátrica fue aniquilada (47,11).

En segundo término, figura la súplica dirigida al Señor por el pueblo oprimido (33,2-4). La voz profética, utilizando el lenguaje sálmico (cf. Sal 32,10; 33,22; 46,2), relata la confianza de la nación en el auxilio divino. Las locuciones "ten piedad de nosotros" (*ḥonnēnû*) y "en ti esperamos" (*qiwwînû*) constituyen una confesión de fe que, de forma similar, figura en 8,17 y 30,18-19. La Escritura narra cómo durante la travesía del desierto, Moisés solicitó el auxilio divino e imploró la destrucción de los adversarios del pueblo peregrino (Nm 10,35); del mismo modo, la plegaria contenida en 33,3-4 (recogiendo el vocabulario de los salmos; cf. Sal 46,7; 48,5-8; 68,2) requiere del Señor la dispersión de los enemigos.

El tercer aspecto destaca la grandeza de Yahvé y exige la confianza en Dios (33,5-6). La Palabra recalca la magnificencia divina. Por una parte lo hace situando a Dios en "lo alto", por encima de cualquier criatura (40,12-31; cf. Sal 57,6; 83,19; 97,9); por otra, el texto señala la dignidad divina al mostrar cómo Yahvé derrama sobre Sión la equidad (*mišpāṭ*) y la justicia (*ṣedeq*), en referencia a 32,1-5.15-20. Mediante la equidad y la justicia, Yahvé propicia el nacimiento de relaciones armónicas y de bienestar entre los habitantes de Jerusalén. Además, 33,6 aludiendo a motivos sapienciales, como la sabiduría y la ciencia, anuncia cómo la confianza en Yahvé propicia que "los días sean estables". La palabra 'estable/firme' responde a la raíz hebrea *'āman*, que aparecía en 7,9: "Si no os *afirmáis* en mí no seréis *firmes*". De ese modo, 33,6 indica que sólo el apoyo en Yahvé confiere seguridad a la existencia humana; no sirve de nada el auxilio de los ídolos (cf. 36,6: Egipto).

Según el cuarto punto, la desgracia de Israel se debe a su propio pecado (33,7-9). El pueblo, mencionado mediante el sustantivo Ariel (33,7; cf. 29,1), quebrantó la alianza (*b*ᵉ*rît*), pues obró perversamente (3,1-15) y estableció un pacto con Egipto (18,1-2). La mala conducta y la sustitución del socorro divino por la confianza en las grandes potencias sumieron al país en la desgracia, simbolizada por la lan-

guidez del Líbano y la tierra agostada de Sarón, Basán y el Carmelo (33,8-9; cf. Am 1,2). El desastre del país, representado por la aridez de la tierra, recoge el contenido de 24,3-7, donde figura la tierra yerma como metáfora del pueblo que violó la alianza (*b^e^rît*) sellada con Dios.

El quinto motivo se manifiesta en la ira del Señor contra el pueblo pecador y contra las naciones que lo oprimieron (33,10-12). La furia divina, cuya descripción está tomada del vocabulario sálmico (cf. Sal 12,6), arremete contra Israel: «concebirá forraje y parirá paja». La locución refleja la incapacidad del pueblo para producir frutos buenos, y evoca, de ese modo, el contenido de 26,16-18, donde se afirma que el pueblo sólo da a luz viento, es decir, nada. La ruptura de la alianza (33,8) proscribe la vivencia de la justicia, engendra la necedad y provoca que arrecie sobre el pueblo la cólera divina. La impotencia para alumbrar cualquier fruto bueno refleja la humillación sufrida por el pueblo a causa de su pecado, humillación descrita en 2,6-22. Pero el enojo divino se cierne, además, sobre las naciones extranjeras (33,12; cf. 13-23), pues también ellas practicaron la injusticia (cap. 23: Tiro) y agredieron a Israel (cap. 13: Babilonia; cap. 15: Moab). El pueblo pecador y las naciones soberbias serán como espinos calcinados por el fuego. El término 'espino' se convierte en metáfora de la nación corrompida por el pecado (cf. 32,13).

La palabra profética, a lo largo del sexto punto (33,13-14), exige al pueblo la práctica de la justicia como requisito de supervivencia. El pasaje comienza exponiendo cómo Dios espantó de Sión a pecadores e impíos. Después surgen dos preguntas entre los moradores de Jerusalén, que pueden sintetizarse en una: "¿Quién puede habitar con un fuego que devora?" (33,14). El fuego representa la presencia misma de Yahvé, que devora la impiedad. La respuesta es obvia: puede sobrevivir y habitar con Dios quien practica la justicia (*ṣedeq*), habla con rectitud, reniega de la traición, no se deja sobornar y evita la maldad.

El contenido de la respuesta coincide con el planteamiento de Sal 15; 24,3-6. La concordancia entre el dictamen de los Salmos y el planteamiento isaiano evidencia la relación existente entre la redacción del libro de Isaías y la composición final del Salterio. Los libros bíblicos no se redactaron de forma aislada, sino desde la relación de unos con otros. Quien practica la justicia morará en la fortaleza de las peñas y recibirá con seguridad pan y agua. La fortaleza constituye

una metáfora del Templo de Jerusalén; y, tras el término ‘seguridad’, se esconde la raíz *’āman*, que en 7,9 indica la seguridad que brota en quienes confían en Dios. Por tanto, quienes sobreviven al acoso del fuego, de la adversidad, son los que confían (*’āman*) en Dios, practican la justicia (*ṣedeq*) y hallan su refugio en el Templo, no en los santuarios idolátricos.

El retorno a Jerusalén (33,17-24)

17 Tus ojos contemplarán un rey en su *esplendor*,
verán un *país extenso*.
18 Tu corazón musitará *sobrecogido*:
“¿Dónde está el que contaba, dónde el que pesaba,
dónde el que *inspeccionaba* las torres?”*
19 Ya no verás al pueblo *violento*,
pueblo de lenguaje oscuro, incomprensible;
al bárbaro cuya lengua no se entiende.
20 Contempla a Sión,
la ciudad de nuestras solemnidades:
tus ojos verán a Jerusalén,
***morada segura*, tienda sin trashumancia,**
cuyas clavijas nunca serán removidas
y cuyas cuerdas no serán rotas;
21 porque allí Yahvé *nos mostrará su magnificencia,*
***pues será* un lugar de ríos y amplios canales,**
por donde no *navegue* ninguna embarcación de remos,
ni lo atraviese navío de *hondo calado*.
22 (Porque Yahvé es nuestro juez,
Yahvé nuestro legislador,
Yahvé es nuestro rey: él nos salvará.)
23 Las cuerdas se han distendido,
no sujetan *enhiesto* el mástil
ni despliegan *la enseña*;
entonces se repartirá un botín *abundante*:
hasta los cojos tendrán botín,
24 y no dirá ningún habitante: “Estoy enfermo”;
al pueblo que *habita* allí le será perdonada su culpa.

V. 18 Lit. «el que contaba las torres».

La intervención divina en la historia no concluye con la devastación, sino con la salvación. Por eso, el séptimo aspecto de la obra isaiana, recogido en el cap. 33, relata la salvación del pueblo de Dios (33,17-24). Aquellos que encuentran refugio en la fortaleza de las peñas (metáfora del Templo) conforman alegóricamente el "resto" fiel al Señor (cf. 10,21). El "resto" verá a Yahvé portando corona y diadema (cf. 28,5), es decir, lo verá como rey, pues la corona y la diadema definen la realeza con los parámetros de las monarquías orientales (cf. Sal 45; 72).

El mensaje de 33,17 afirma que el pueblo contemplará a Yahvé como su rey y salvador (33,33), y podrá ver un país ("su tierra") extenso (33,17). Ciertamente, Yahvé es el rey de Israel (cf. 43,15), pero también puede ser que el rey aludido en 33,17 sea un eco de 32,1, que anuncia la llegada de un rey futuro que implantará la justicia. De ese modo, el libro de Isaías se revela como una obra abierta: aunque el auténtico rey es Yahvé, el término "rey" puede aludir al advenimiento del futuro rey, del futuro Mesías, que instaurará la justicia.

La palabra "extenso", aplicada al país, no refiere su magnitud geográfica; más bien denota el lugar privilegiado donde el pueblo que ha emprendido la senda de la justicia (33,15-16) puede reconstruir su identidad. En ese sentido, el vocablo "extenso" evoca la Tierra Prometida, la tierra espaciosa llena de fuentes y hontanares (cf. Dt 8,7) donde se instaló Israel como pueblo liberado de la esclavitud de Egipto; y también alude a los deportados, que, al volver del exilio, encontraron la tierra que les permitió rehacerse como nación (Esd-Neh).

Yahvé, rey de Israel, regala la salvación a su pueblo (33,22). La salvación procura la seguridad desde una doble perspectiva. Por una parte, propicia la desaparición de la angustia, simbolizada por la imagen del que cuenta, pesa e inspecciona. Las palabras "contar" y "pesar" describen la situación de los moradores de Jerusalén cuando eran asediados, pues entonces recibían el pan tasado y el agua racionada (cf. 33,18; 30,20). La desaparición del pan tasado y el agua racionada trae de nuevo a la memoria la estancia del pueblo en la Tierra Prometida, donde no comería el pan tasado ni bebería el agua racionada (cf. Dt 8,9). La desaparición de quien "inspecciona" las torres constituye otra metáfora de la seguridad de los habitantes de Jerusalén, pues indica la desaparición del ejército enemigo, cuyos zapadores procuraban horadar las murallas de la ciudad. El NT reco-

ge el tema del descalabro de los atacantes para describir el fracaso de quienes utilizan de modo perverso la inteligencia (cf. 1 Co 1,20).

Por otra parte, 32,2 muestra cómo Yahvé otorga la seguridad a los suyos al deshacer el plan de los adversarios de su pueblo, representados por los bárbaros de lenguaje oscuro (33,18). La locución "bárbaros de lenguaje oscuro" evoca la invasión asiria llevada a cabo por Senaquerib (cap. 36), pero también sugiere el lenguaje mendaz de los falsos profetas que confunden al pueblo (28,11).

Yahvé dispersará a los enemigos de Jerusalén y devolverá a los profetas la veracidad de la palabra; de ese modo, la nación volverá a escuchar la voz de Dios. Jerusalén se convertirá en la morada segura, albergue de la magnificencia de Yahvé. La Ciudad Santa se convierte en la tienda segura que aloja también al pueblo. La seguridad de la Villa aparece en el símbolo de las clavijas de la tienda que no pueden ser arrancadas. El término "arrancar" señala que no tendrá lugar otro ataque contra la urbe; desde ahora Jerusalén albergará a sus habitantes como tienda segura (cf. 54,2). Los ríos y canales constituyen el símbolo de la prosperidad de la Ciudad (cf. Ez 47,1-12). La ausencia de barcos de remos y navíos de gran calado sugiere la desaparición de los enemigos. En contraposición a la victoria, aparece el fracaso de los enemigos de Jerusalén. Las clavijas de la tienda, metáfora de Jerusalén, no pueden ser arrancadas, mientras que se distienden las cuerdas y cae el estandarte de los enemigos (33,23a). El triunfo del plan divino se sintetiza en 33,23b-24: el pueblo recibe el perdón; hasta los cojos obtienen parte del botín y no existe ningún enfermo.

CAPÍTULO 7

APOCALIPSIS MENOR
caps. 34-35

Los caps. 34-35 pueden incluirse entre los oráculos sobre Judá e Israel, aunque habitualmente suelen considerarse una pieza distinta, pues relatan el combate de Yahvé contra las naciones simbolizadas por Edom (cap. 34) y anuncian el triunfo del pueblo de Yahvé representado por Jerusalén (cap. 35). Consideraremos los caps. 34-35 como un bloque diverso de los caps. 28-33 y, atendiendo a la semejanza de estilo con los caps. 24-27, denominaremos al conjunto "Apocalipsis Menor". El Apocalipsis Menor ejerce en el Libro de Isaías una doble función.

Por una parte, la obra isaiana propone al lector adentrarse en la senda de la conversión. El libro sugiere un proyecto de conversión: la nación que practica un culto falaz (1,10-20) se convertirá en el pueblo fiel a la voluntad divina (Is 66,7-22). Pero trasformar la situación de pecado relatada en los caps. 28-33 requiere un compromiso intenso. Por eso, la obra isaiana ofrece a quien emprende la ruta de la conversión un atisbo de esperanza. Mediante el "Apocalipsis Menor" el texto muestra el triunfo del proyecto divino (cap. 35), a la vez que recalca el fracaso de las fuerzas del mal (cap. 34). Por otra parte, el libro de Isaías no está compuesto desde la óptica cartesiana (lineal, clara, distinta), sino desde la perspectiva semita; y, desde ese aspecto, los caps. 34-35 adquieren un relieve especial: constituyen la bisagra entre 1-33 y 40-66.

El entramado de 34-35 recoge los dos grandes temas del libro: la destrucción de los malvados y el triunfo de los fieles del Señor. El segmento 34,1-17 recalca el ocaso de los perversos, representados por Edom, mientras que 35,1-10 destaca el triunfo de los justos, implícitos en la imagen de Jerusalén. Evidentemente, 34,1-17 no es un resumen de los caps. 1-33, pues en la segunda (caps. 40-55) y tercera parte del libro (caps. 56-66) también aparece la destrucción de los idólatras:

47,1-15 relata la destrucción de Babilonia, y 63,1-6 describe el juicio contra los pueblos, refiriéndose el profeta expresamente a Edom. Tampoco 35,1-10 es una síntesis de los caps. 40-66, pues en 1-33 también consta el triunfo de los justos: 12,1-6 ensalza el triunfo de Sión, y 33,17-24 reseña el regreso triunfal de los desterrados. Sin embargo, 34,1-17 recoge la destrucción de los injustos; de ese modo, dirige la mirada preferentemente hacia 1-33, mientras que 35,1-10 consigna el triunfo de Jerusalén, orientando la atención hacia 40-66. A tenor de lo dicho, analizaremos el contenido de los caps. 34-35 desde su función de bisagra entre 1-33 y 40-66.

El juicio contra Edom (34,1-17)

1 Acercaos, naciones, oíd; aprended, pueblos.
Que **escuche la tierra y cuanto** ***la llena,***
el orbe y cuanto ***contiene*****,**
2 ***pues*** **Yahvé está** ***furioso*** **contra todas las naciones,**
enfurecido **contra todas sus mesnadas.**
Las ha ***consagrado al exterminio*****,**
las ha entregado a la matanza.
3 Sus heridos yacen tirados,
y sus cadáveres ***desprenden*** **hedor,**
mientras **los montes chorrean sangre.**
4 Se esfuma todo el ejército de los cielos,
los cielos se enrollan como un ***pergamino***
y **todo su ejército se** ***amustia*****,**
como se ***marchita*** **el sarmiento en la cepa**
o se ***amustia la*** **hoja de higuera.**

5 Porque mi espada se ha emborrachado en los cielos
y desciende ***contra*** **Edom,**
para hacer justicia a***l pueblo***
que he consagrado al exterminio.
6 La espada de Yahvé está llena de sangre,
engrasada de sebo,
de sangre de carneros y machos cabríos,
de sebo de ***entrañas*** **de carneros,**
porque Yahvé ***realiza*** **un sacrificio en Bosrá,**
y una gran matanza en Edom.

7 En vez de búfalos, caerán pueblos;
y en vez de toros, un pueblo de valientes*.
Se *emborrachará* su tierra con sangre,
y su polvo *quedará* engrasado de sebo;
8 porque es el día de venganza de Yahvé,
el año del desquite del defensor* de Sión.
9 Sus torrentes se convertirán en *brea*
y su polvo en azufre,
y se *convertirá* su tierra en *brea* ardiente;
10 no se apagará ni de noche ni de día,
su *humareda* subirá *sin cesar;*
quedará arruinada de generación en generación,
y nunca jamás habrá quien pase por ella.
11 La heredarán la *corneja* y el erizo,
la *lechuza* y el cuervo *morarán* en ella.*
Yahvé tenderá sobre ella
la plomada del caos y el nivel del vacío.
12 Los sátiros habitarán en ella
y *desaparecerán* los nobles*
que proclamen la realeza,
y todos sus príncipes *volverán a la nada*.
13 En sus alcázares crecerán espinos,
ortigas y cardos en sus fortalezas;
será morada de chacales y dominio de avestruces;
14 los gatos salvajes se juntarán con hienas,
un sátiro llamará a otro;
también allí *habitará* Lilit
y hallará un lugar de sosiego.
15 Allí anidará la víbora:
pondrá, incubará y empollará *sus huevos.*
También allí se juntarán los buitres,
sin que a la hembra le falte el macho”.*
16 Buscad el libro de Yahvé y leed;
no faltará ninguno de ellos,
*ninguna hembra echará en falta a su compañero**,
pues su boca* lo ha ordenado
y su espíritu los junta.

17 **Él mismo *les* echa la suerte,**
y con su mano les reparte el país a cordel:
lo poseerán por siempre
y morarán en él de generación en generación.

V. 7 «búfalos... toros... valientes»; según otros: «[Cuando caen] búfalos... novillos... toros».

V. 8 La traducción sigue una variante textual. Lit. «para la causa de Sión».

V. 11 Los nombres de animales son inciertos.

V. 12 «nobles» puede traducirse por «jefes» o «dirigentes».

V. 15 Añadimos la última frase teniendo en cuenta el texto hebreo.

V. 16a Este hemistiquio consta en hebreo, y alude al v. 15c. Otros lo suprimen por redundante.

V. 16b «su boca» o «su misma boca»; otros especifican: «la boca del Señor».

La voz profética convoca de manera solemne (34,1; cf. 1,2; Dt 32,1) a naciones y pueblos para contemplar los efectos de la ira divina contra la tierra y cuanto la llena. Las naciones y los pueblos constituyen una metáfora de los malvados que habitan el orbe (cf. 63,1-6; Jr 49,7-22), mientras que la ira de Dios se concreta bajo la forma del anatema ("consagración al exterminio", v. 2c).

La voz "anatema" (raíz *ḥrm*) denota, entre otras cosas, la condena a muerte, sobre todo a causa de la idolatría, infligida en nombre de Dios a particulares (cf. Ex 22,19; Lv 27,29) y a poblaciones enteras (cf. Dt 13,13-19). Atendiendo a la historia comparada de las religiones, el anatema pretendía eliminar el supuesto poder demoníaco que latía en el recuerdo de los pueblos vencidos. El anatema aniquilaba todo recuerdo de la nación vencida o de la persona idólatra, para que no pudiera volver a ejercer el supuesto poder demoníaco. En ese sentido, Dios arremete contra los pueblos para aniquilar el poder idolátrico que los domina, poder descrito ya, de manera global, en los oráculos contra las naciones (caps. 13-23): Babilonia y Asiria fueron destruidas por su orgullo idolátrico, Egipto por su pretensión de suplir a Yahvé en la alianza con Jerusalén, Moab por haber hostigado Judá, Tiro por la soberbia de su poder, etc.

El cielo narra la gloria de Yahvé, a la vez que manifiesta su poder (cf. Sal 8,4). El texto isaiano, evocando la teología sálmica, muestra en 40,22.26 cómo Yahvé expande los cielos como un tul y los despliega como una tienda que debe habitarse: el Señor convoca al ejército de los cielos y conoce cada astro por su nombre. Pero en 34,3b-4 es

Dios mismo quien arremete contra el orbe sin valerse de la caída de los astros sobre la tierra, como suele relatar el género apocalíptico; además, la furia divina es tan grande que el cielo se enrolla y palidece ante su cólera.

El furor divino contra la maldad se concentra en Edom. El país edomita constituye el símbolo de la perversión. Curiosamente, Edom no aparecía entre los oráculos contra las naciones (caps. 13-23). Tras la caída de Jerusalén (587 a.C.), los edomitas se apresuraron a ejercer la hostilidad contra Judá; por eso, los textos bíblicos embisten contra Edom (cf. Sal 137,7; Lm 4,21-22; Ez 25,12; 35,15; Ab 10-16; Is 63,1). La ira divina, simbolizada por la espada, condena a Edom al anatema; y en su capital Bosrá son sacrificados los enemigos del pueblo de Dios. La referencia al sacrificio de los pueblos constituye una alusión a la destrucción de las naciones enturbiadas por la maldad, y agresoras del pueblo fiel.

Tres aspectos reflejan la completa destrucción de Edom, símbolo de las naciones pecadoras. Por una parte, la alusión al azufre y a la brea asemeja el exterminio de Edom a la ruina de Sodoma y Gomorra (cf. Gn 19,1-29). Por otra, la locución "de generación en generación" denota que la desolación es para siempre (34,10). Finalmente, la referencia al caos (*tōhû*) y al vacío (*bōhû*) en 34,11 (cf. 2 R 21,13; Lm 2,8) señala directamente la vuelta del cosmos al estado anterior a la Creación, cuando "la tierra era caótica (*tōhû*) y vacía (*bōhû*)" (Gn 1,2). Desde esa perspectiva, el castigo precipita a Edom en las condiciones anteriores a la creación del Cosmos.

Notemos que el cataclismo de Edom descrito con los términos 'caos' y 'vacío' (34,11) es semejante al desastre de la "Villa Vacía" (24,10; cf. 26,5), símbolo de la Jerusalén pecadora, que también vuelve al estado previo a la creación. Por tanto, la destrucción de Edom no sólo es una alusión a la devastación de las naciones extranjeras que obraron el mal contra Judá; es también el símbolo de la desaparición de los moradores de Jerusalén que sean injustos e idólatras (cf. 3,1-15), quienes, al igual que los pueblos extranjeros, desprecian las advertencias de Yahvé. El estrago sobrevenido contra Edom sintetiza el aniquilamiento de la injusticia y de la idolatría que ha teñido Judá, Jerusalén y las naciones paganas a lo largo de la descripción teológica de la historia delineada en los caps. 1-33. El libro de Isaías no se escribió para confortar a los edomitas, sino para exigir a Judá y a

Jerusalén la fidelidad a los preceptos divinos. Por esa razón, todas las alusiones que el libro dirige a otras naciones insinúan la exigencia de conversión dirigida a Jerusalén y a sus habitantes.

La destrucción de Edom, imagen de la Villa Vacía y de la Jerusalén pecadora, es completa, porque dejan de existir seres humanos. El contenido de 34,16: «buscad el libro de Yahvé y leed; no faltará ninguno de ellos» significa que ningún malvado escapa de la condena decretada por Dios. Ningún condenado escapa. El texto muestra que sólo quedan en el país animales salvajes (pelícano, erizo), sátiros (cf. Lv 17,7), malas hierbas (espinos, cardos, ortigas) e incluso Lilit, el demonio femenino que moraba entre las ruinas. La presencia de animales salvajes rememora la descripción de Babilonia destruida (cf. 13,20-22) y la visión del pueblo de Dios arruinado (cf. 43,19-21): en la reseña de ambas destrucciones consta la presencia de animales salvajes. La presencia de fieras en el campo tras la destrucción de Edom, Babilonia y del pueblo de Dios, muestra que cuando Jerusalén se aleja de Yahvé sufre la misma desgracia que las naciones extranjeras.

Pero, como insinuábamos antes, la verdadera destrucción de Edom estriba en que dejan de existir seres humanos, los únicos creados a imagen y semejanza de Dios (cf. Gn 1,26-27). Por eso, 34,12 habla de la ausencia de "nobles", es decir, de personas capaces de conducir el país según los preceptos divinos. En contraposición a la ausencia de nobles, el texto menciona la presencia de Lilit y de los sátiros, como metáfora de los jefes incapaces de regir la nación (cf. 3,4), y la presencia de bestias salvajes y malas hierbas, como símbolo del pueblo depravado (cf. 3,8-12). La misma injusticia e impiedad de Edom, símbolo de los malvados y de Jerusalén envuelta en el pecado, no acontece por casualidad, sino por designio divino. La "boca de Dios" representa la voz profética (cf. 1,20; 30,2), que ya había anunciado el exterminio de la maldad (cf. 22,14).

En contraposición al desastre de Edom, el Señor reparte personalmente el país a quienes deben poseerlo de generación en generación, para siempre (34,17). El reparto se realiza "echando suertes", método que evoca el reparto de la Tierra Prometida entre las tribus, las cuales recibieron el país que pertenecía antes a los cananeos (cf. Jos 19,1.10). La tierra ocupada por los malvados, simbolizados por los edomitas, se convierte en propiedad de los justos, a quienes el Señor reparte el país. Por tanto, 34,1-16 relata la destrucción de la

maldad, escondida tras la referencia a Edom, mientras que 34,17 preludia el triunfo de la bondad oculta tras el reparto de la tierra entre quienes deben poseerla: los justos.

El libro del Apocalipsis retoma el contenido de 34,9-10.12 para relatar la destrucción de quienes adoran a la Bestia (Ap 14,9-10) y el ocaso de Babilonia, metáfora de la maldad (Ap 18,2); por otra parte, utiliza el retazo poético de 34,4 para describir la impresión provocada por la apertura del sexto sello (Ap 6,14).

El triunfo de Jerusalén (35,1-10)

1 Que se alegren el desierto y el sequedal,
***que* se regocije la estepa y florezca como *narciso*;**
2 *que* estalle en flor y se regocije
hasta lanzar gritos de júbilo.
***Ha recibido* la gloria del Líbano,**
el esplendor del Carmelo y del Sarón.
***Verán* la gloria de Yahvé,**
el esplendor de nuestro Dios.

3 Fortaleced las manos débiles,
afianzad las rodillas vacilantes.
4 Decid a los *cobardes*: ¡Ánimo, no temáis!
Mirad que vuestro Dios viene *para el desquite*,
***e*s la recompensa de Dios, él *viene para salvaros*.**
5 Entonces se despegarán los ojos de los ciegos,
y *los oídos* de los sordos se abrirán;
6 saltará el cojo como un ciervo
y la lengua del mudo *cantará*,
***porque brotarán* aguas en el desierto**
y torrentes en la estepa;
7 la tierra abrasada se trocará en estanque,
y *la tierra árida* en manantial de *agua*;
en la guarida donde moran los chacales
verdeará la caña y el papiro.
8 Habrá allí una *calzada*
y un camino *que se* llamará "Vía Sacra";
no *transitará*n por ella los *impuros*,
***ni los necios vagarán por ella*.**

9 **No habrá** ***allí leones*****,**
ni ***subirán las bestias salvajes –no las habrá*****-,**
sino que **la recorrerán los rescatados.**
10 **Los redimidos de Yahvé volverán,**
entrarán en Sión entre aclamaciones,
y habrá alegría ***perpetua en*** **sus cabezas.**
¡Regocijo y alegría les acompañarán!
¡Adiós, penar y suspiros!

Como decíamos antes, el mensaje delos caps. 34-35 presenta la derrota del mal y el triunfo del bien. El fracaso de la maldad aparece descrito mediante la referencia a la destrucción de Edom (cf. 34,1-17a), y la victoria del bien figura delineada en el triunfo de Sión (35,1-10). ¿En qué consiste la gloria de Sión reseñada en 35,1-10?

Nabucodonosor II conquistó Judá y deportó un contingente de población a Babilonia. Los exiliados recibieron el consuelo de Ezequiel y del profeta anónimo cuya predicación late en los caps. 40-55. La cautividad terminó cuando Ciro el Grande conquistó Babilonia y permitió a los deportados regresar a Jerusalén. No todos los exiliados regresaron, pero sí lo hizo un contingente significativo. Una vez asentados en Palestina, redactaron los avatares del exilio y la esperanza depositada en el futuro prometedor que les aguardaba en Jerusalén. El contenido del escrito consiste básicamente en la revelación expresada en los caps. 40-55. La victoria de Sión, metáfora del triunfo del bien, radica en el retorno de los deportados a Jerusalén y en la esperanza puesta en la nueva vida que comenzarían en la Ciudad Santa. El gozo del retorno y el sentimiento de la liberación inundan el contenido de 35,1-10.

El poema no describe la ruta geográfica del retorno de los exiliados. Relata la transformación del pueblo que regresa a la Ciudad Santa. El 'desierto', el 'yermo' y la 'estepa' describen al pueblo que se alejó de Dios y se hizo incapaz de dar frutos de bondad (35,1; cf. 43,20-21). La liberación divina, realizada por mediación de Ciro (cf. 41,1-5.25; 45,1-7), y el regreso a Jerusalén posibilitan que el pueblo se convierta en un vergel representado por el Líbano, el Carmelo y el Sarón, lugares de una feracidad exuberante. La liberación del exilio y el retorno trasforman al pueblo marchito en la tierra fértil capaz de dar frutos de bondad. El Líbano, el Sarón y el Carmelo habían sim-

bolizado al pueblo exhausto (cf. 33,9); pero, tras recibir la gloria y el esplendor (cf. 60,13), metáforas de la salvación, se convierten en la expresión metafórica del pueblo redimido. El fruto del pueblo liberado consiste en su capacidad de fortalecer a los débiles (35,3; cf. 40,29-31) y en posibilitar a las naciones la contemplación de la gloria de Dios (cf. 40,5; 66,18). Dios alcanza su gloria cuando su pueblo goza, y el gozo del pueblo estriba en poder mostrar a las naciones la forma en que Dios ha actuado en la historia para liberarle. Ése es el testimonio aportado por el pueblo redimido de la esclavitud: probar ante las naciones el compromiso divino en la liberación de la humanidad.

El retorno de los deportados a Jerusalén fue difícil. Algunos judíos decidieron permanecer en Babilonia. Ciro conquistó la ciudad en el año 538 a.C.; pero los judíos no regresaron de forma significativa seguramente hasta los años 522-520 a.C. El mensaje de 35,2-4 también anima a los deportados a volver a la patria anunciándoles la salvación, pero igualmente relata el advenimiento de la venganza y el desquite divino. La salvación consistió en el regreso a Jerusalén. ¿Pero en qué se visualizó el desquite? Los judíos sufrieron los ataques de Nabucodonosor II contra Judá, pero, sobre todo, se desmoronaron al contemplar la profanación del Templo y el ocaso de la dinastía de David. Babilonia hirió al pueblo hebreo. Pero ahora Babilonia ha sido destruida por Ciro (cf. 47,1-15). El desquite consiste en que el Señor no deja impune la opresión de Babilonia contra Jerusalén, sino que, por medio de Ciro (cf. 41,1-5.25), arrasa Babilonia y libera al pueblo exiliado.

Los 'ciegos' y 'sordos' simbolizan al pueblo impermeable a la voz del Dios liberador (35,3; cf. 42,18). El 'desierto', la 'estepa' y el 'páramo' no sólo representan al pueblo cautivo en Babilonia, sino a los judíos incapaces de palpar la salvación de Dios (cf. 43,20-21). Igualmente, el "cubil de chacales" se refiere al pueblo alejado del Señor (cf. 43,20). Sin embargo, el Señor trocará el yermo en estanque y el país árido en manantial de aguas, devolverá la vista a los ciegos y a los sordos la audición, y en el cubil de chacales hará brotar cañas y juncos. La presencia de agua, el nacimiento de cañas y juncos y la recuperación de la vista y la audición representan al pueblo transformado.

Especialmente significativo es el motivo del agua: el Señor derramará agua sobre el pueblo reseco. El agua simboliza el espíritu y la bendición vertida por Yahvé sobre su pueblo (cf. 44,3-4). La mención

de la calzada, la "vía sacra" (35,8), no describe un simple camino de paso ni la ruta que conduce a un templo. La calzada representa la ocasión ofrecida por Dios a su pueblo para rehacerlo de nuevo a su imagen y semejanza (cf. Gn 1,26); la calzada representa el yunque sobre el que Yahvé reconstruye a su pueblo. El exilio y la liberación han permitido a Israel reconocer que el Señor es el único Dios (cf. 43,11). La dureza del exilio obligó a los israelitas a buscar al Señor (cf. 40,2), y la liberación les permitió encontrarlo como salvador (40,9-11); de ahí nace el júbilo desbordante de la nación redimida (35,10; cf. 51,11; Sal 126).

El evangelio de Mateo recoge la alusión a ciegos y sordos para declarar que su curación revela el advenimiento del Reino de Dios (Mt 11,5). Juan recoge el tema del agua para definir a Jesús bajo la metáfora del agua que da la vida (Jn 4,1-42: Jesús y la Samaritana).

CAPÍTULO 8

APÉNDICE HISTÓRICO caps. 36-39

Concluido el "Apocalipsis Menor" (caps. 34-35), que constituye la bisagra entre la primera (caps. 1-33) y segunda parte (caps. 40-66) del libro de Isaías, aparece el "Apéndice Histórico" (caps. 36-39). Este apéndice refiere de forma muy parecida el contenido de 2 R 18,13-20,19, aunque presenta dos diferencias significativas. Por una parte, carece de la información contenida en 2 R 18,14-16; por otra, añade la oración de Ezequías (38,9-20), que no figura en el libro de los Reyes.

La mayor parte de los comentaristas opina que el redactor del libro de Isaías ha construido los caps. 36-39 a partir de 2 R 18,13-20,19, pero habría añadido la oración de Ezequías, habría suprimido el material perteneciente a 2 R 18,14-16 y habría realizado retoques literarios al texto del libro de los Reyes para acomodarlo a la obra isaiana. Igualmente, la opinión mayoritaria sostiene que en los caps. 36-37 el redactor habría combinado dos fuentes: por un lado 36,1-37,9a.37-38 junto con 38-39, que habrían nacido en los círculos proféticos; por otro, 37,9b-36, que procedería de tradiciones legendarias referidas a Ezequías e Isaías. Una minoría de estudiosos defiende la opinión opuesta: sostiene que la primacía textual pertenecería a 36-39, con excepción de 38,9-20, mientras que el redactor de 2 R 18,13-20,19 habría tomado el texto isaiano adaptándolo al relato del libro de los Reyes. Finalmente, algún comentarista sostiene que tanto 36-39 como 2 R 18,13-20,19 procederían de una misma tradición de la que se habían servido a la vez, pero de forma diversa, el redactor del libro de los Reyes y el del libro de Isaías.

Sin embargo, aunque el contenido de 36-39 y de 2 R 18,13-20,19 sea semejante, su función literaria y teológica es distinta, pues el significa-

do de una narración depende tanto de su contenido como del lugar donde figura. El relato de 2 R 18,13-20,19 narra, en el conjunto de la historia deuteronomista, el ataque de Senaquerib contra Jerusalén, las súplicas de Ezequías realizadas por medio de Isaías, el fracaso del asedio contra Jerusalén y la embajada enviada por Merodac Baladán a Ezequías. El contenido de 36-39 relata, en el seno del libro de Isaías, los mismos acontecimientos, pero con una función teológica distinta. Veamos la perspectiva teológica que adopta el texto isaiano.

Por una parte, el texto profético muestra el compromiso de Isaías para orientar la vida de los habitantes de Judá hacia la conversión, a la vez que destaca la necesidad de depositar la confianza en Dios y la decisión de rechazar la seducción idolátrica de las grandes potencias (caps. 36-37). Por otra, muestra la intervención de Dios en la historia humana, pues concreta la actuación divina mediante la derrota de Senaquerib y la curación de Ezequías (caps. 37-38). Finalmente, 39,1-8 dispone la atención del lector para comprender los acontecimientos narrados en 40-55. Por eso, 39,1-8 describe cómo el hijo del rey de Babilonia visita a Ezequías, y la forma en que el rey judío le muestra los tesoros del palacio. Isaías, alarmado por la visita, dice a Ezequías: «Vendrán días en que todo cuanto hay en tu casa y cuanto reunieron tus padres hasta el día de hoy, será llevado a Babilonia... y se tomará de entre tus hijos... para que sean eunucos en el palacio del rey de Babilonia» (39,6-7). La advertencia de Isaías alude al exilio del pueblo hebreo. Nabucodonosor II atacó Jerusalén (597.587 a.C.), saqueó la Ciudad y el Templo, y desterró parte de sus habitantes a Babilonia. El pueblo deportado recibió en Babilonia el consuelo del profeta que llamamos Segundo Isaías, cuya predicación fue puesta por escrito tras el regreso a Jerusalén de los deportados. El contenido de la predicación del Segundo Isaías consta en los caps. 40-55; por eso, antes de leer el mensaje del profeta del Consuelo (40-55), el lector debe saber que el pueblo padeció la deportación y, por ese motivo, aparece 39,1-8, que esboza crípticamente el futuro destierro.

Invasión de Senaquerib (36,1-22)

1 El año *decimocuarto* del rey Ezequías subió Senaquerib, rey de Asiria, contra todas las ciudades fortificadas de Judá y las conquistó. 2 El rey de Asiria envió desde Laquis a Jerusalén, donde *estaba* el

rey Ezequías, al copero mayor con un fuerte destacamento. Se colocó éste en el canal de la alberca superior, que está junto al campo de Batanero. 3 El mayordomo de palacio, Eliaquín, hijo de Jilquías, el secretario Sebná y el heraldo Joaj, hijo de Joás *se presentaron ante* él. 4 El copero mayor les dijo: “Decid a Ezequías: Así habla el gran rey, el rey de Asiria: “¿Qué confianza es ésa de la que te fías? 5 ¿Crees* que meras palabras de los labios *sirven de fuerza y táctica* para la guerra? ¿Pero en quién confías que te has rebelado contra mí? 6 Mira: te has confiado al apoyo de esa caña rota, de Egipto, que *se clava* y traspasa la mano del que se apoya en ella. *Porque* así es el faraón, rey de Egipto, para todos los que confían en él. 7 *Y si me dices**: ‘Nosotros confiamos en Yahvé nuestro Dios’, *¿acaso* no es el *mismo cuyos lugares* altos y altares ha suprimido Ezequías y ha *ordenado* a Judá y Jerusalén: ‘Os postraréis delante de este altar’? 8 *Por tanto*, apuesta ahora con mi señor, el rey de Asiria: te daré dos mil caballos si eres capaz de *encontrar* jinetes para ellos. 9 ¿Cómo harías retroceder a uno solo de los *siervos* más pequeños de mi señor? ¡Te fías de Egipto para tener carros y *jinetes*! 10 Y *escucha* ahora, ¿acaso he subido yo contra esta tierra para destruirla, sin contar con Yahvé? Yahvé me ha dicho: ‘Sube contra esta tierra y destrúyela.’”

11 Eliaquín, Sebná y Joaj dijeron al copero mayor: “Por favor, háblanos a nosotros tus siervos en arameo, que lo entendemos; no nos hables en lengua de Judá a oídos del pueblo que está sobre la muralla”. 12 El copero mayor dijo: ¿Acaso mi señor me ha enviado a decir estas cosas a tu señor, o a ti, y no a los hombres que se encuentran sobre la muralla, que tienen que comer sus excrementos y beber sus orines con vosotros?”

13 El copero mayor se puso en pie y gritó con voz *potente* en lengua judía: “¡Escuchad las palabras del gran rey, el rey de Asiria! 14 Así dice el rey: ¡*Que* no os engañe Ezequías, porque no podrá libraros! 15 Que Ezequías no os haga confiar en Yahvé diciendo: ‘*Con toda certeza* nos librará Yahvé, y esta ciudad no será entregada en manos del rey de Asiria’. 16 No escuchéis a Ezequías, porque así dice el rey de Asiria: Haced *las paces* conmigo, rendíos a mí, y comerá cada uno de su viña y de su higuera, y beberá cada uno de su cisterna, 17 hasta que yo llegue y os lleve a una tierra como vuestra tierra, tierra de trigo y de mosto, tierra de pan y de viñas. 18 Que no os engañe Ezequías, diciendo: ‘Yahvé nos librará’. ¿Acaso los dioses de

las naciones han librado cada uno a su tierra de la mano del rey de Asiria? [19] ¿Dónde están los dioses de Jamat y de Arpad, dónde los dioses de Sefarváin, dónde están los dioses de Samaría*? ¿Acaso han librado a Samaría de mi mano?"

[21] ***Ellos callaron*** **y no** ***respondieron nada*****, porque el rey había dado esta orden: "No le respondáis". [22] Eliaquín, hijo de Jilquías, mayordomo de palacio, el secretario Sebná y el heraldo Joaj, hijo de Asaf, fueron** ***donde*** **Ezequías, con los vestidos desgarrados, y le relataron** ***el mensaje*** **del copero mayor.**

V. 5 Lit. "yo digo". Leemos según 2 R 18,20.
V. 7 Leemos en singular según el hebreo, aunque 2 R 18,22 usa el plural.
V. 19 Inserción tomada del aparato crítico de la Biblia hebrea, a tenor de 2 R 18,34.

El relato de la invasión de Judá por Senaquerib comienza especificando la fecha del suceso: «en el año decimocuarto del rey Ezequías» (36,1). La indicación de la fecha ensambla el contenido de la crónica con la historia humana. Sin embargo, la referencia al decimocuarto año como momento de la invasión (2 R 18,13; 701 a.C.), según la opinión de algunos comentaristas, parece no adecuarse con el año de la entronización de Ezequías (2 R 18,1; 727 a.C.). Además, 36,1-22 carece del contenido de 2 R 18,14-16, que describe la entrega de un gran tributo por parte de Ezequías a Senaquerib. Ambas observaciones muestran cómo el redactor de la obra isaiana, al incluir el llamado "Apéndice Histórico", no aporta sólo datos históricos; ofrece, sobre todo, una lectura teológica de la invasión de Senaquerib.

El rey asirio acampó en Laquis, desde donde envió un mensaje a Ezequías por medio del copero mayor. El título de "copero mayor" era una apelativo honorífico aplicado al personaje de alto rango en quien el rey depositaba su confianza. Laquis era una plaza fuerte situada al sudoeste de Jerusalén. Senaquerib la tomó (701 a.C.) y la convirtió en cuartel general. Los bajorrelieves que describen la conquista, conservados en el British Museum, revelan la ferocidad de los combates. El copero mayor se encuentra con los representantes de Ezequías (Eliaquín: 22,20; Sebná: 22,15; y Joaj) en el "canal de la alberca superior" (36,2). En el mismo lugar se reunieron antaño (ca. 734 a.C.) Isaías y su hijo Sear Yasub con el rey Ajaz. En aquella ocasión Isaías infundió ánimo en el corazón de Ajaz ante el ataque de Rasín de Damasco y Pécaj de Samaría (7,1-9). El profeta, en nombre

de Dios, amonestó a Ajaz para que confiara en Yahvé (7,9); pero Ajaz desoyó la advertencia y buscó el apoyo asirio (cf. 2 R 16,8-9). Asiria liberó a Judá de la amenaza de Rasín y Pécaj, pero sometió el reino a vasallaje. Más tarde Ezequías se rebeló y negó el vasallaje al rey de Asiria (cf. 2 R 18,7). La negativa ocasionó la invasión de Senaquerib (2 R 18,13-16).

Ajaz, junto al canal de la alberca, desoyó el mensaje divino trasmitido por Isaías (7,3); ahora, los enviados de Ezequías reciben la amenaza de Senaquerib a través del copero mayor, también junto al canal de la alberca. En contraposición a Ajaz, que ignoró los consejos de Isaías, Ezequías escuchará la voz de Dios trasmitida por el profeta, y Jerusalén quedará a salvo de las garras asirias (37,36-37).

El copero mayor censura la ruptura del vasallaje y critica los puntos donde se apoya la seguridad del rey judaíta. En primer lugar, el copero ridiculiza la confianza depositada por Ezequías en el socorro Egipcio: el país del Nilo es la caña cascada que atraviesa la mano de quien se apoya en ella (36,6). Ciertamente, Ezequías solicitó el auxilio egipcio (30,1-3), pero fue inútil: Senaquerib derrotó al faraón Tirhacá (36,8-9a), que había acudido en ayuda de Judá.

En segundo término, el copero critica la confianza del pueblo en Yahvé, recordando que Ezequías eliminó los lugares altos y ordenó practicar el culto en el altar de Jerusalén. El copero quiere mostrar ante el pueblo, siguiendo los parámetros de la religiosidad antigua, la indignación de Yahvé al haberle arrebatado Ezequías sus altares, e intenta deducir de eso la indisposición de Dios para socorrer a la nación. Sin embargo, la reforma religiosa de Ezequías no pretendió erradicar la presencia de Yahvé, sino hacerla más patente. La reforma de Ezequías tendió a centralizar el culto en Jerusalén; por eso, el rey clausuró los lugares altos, derribó las estelas y suprimió los cipos sagrados (cf. 2 R 18,4). De ese modo, el rey intentó eliminar la idolatría y depositó su confianza en Yahvé, Dios de Israel (cf. 2 R 18,5). En su argumentación, el copero alude torticeramente a la reforma de Ezequías, para sembrar en el pueblo la duda respecto a la posibilidad del auxilio de Yahvé.

En el tercer momento de la narración, el copero satiriza la debilidad militar de Ezequías y se burla, de nuevo, de la confianza depositada en Egipto (36,8-10). Ezequías fue un rey prudente desde la perspectiva militar: se retiró de una coalición antiasiria (711 a.C.) y cons-

truyó un canal para aprovisionar de agua Jerusalén (2 R 18,20), con lo que la ciudad se hizo capaz de resistir un asedio. Pero, tras la invasión de Senaquerib, el ejército perdió su capacidad ofensiva al carecer de caballos y jinetes (cf. 36,8). Las palabras del mensajero confirman la incapacidad de Ezequías para contraatacar, pues sólo disponía del poder defensivo de las murallas y de la resistencia de los moradores de Jerusalén.

El cuarto argumento del copero es el más duro. Afirma en nombre de Senaquerib: «Yahvé me ha dicho: Sube contra esta tierra y destrúyela» (36,10). Yahvé utilizó a Asiria para castigar la maldad de Judá (7,18b-25; 10,5-6). Pero, según afirma la Escritura, los asirios no se conformaron con ser un instrumento; se atribuyeron la capacidad de arrasar y exterminar (cf. 10,7). Además, Asiria dijo: «por el poder de mi mano lo hice» (10,13), cuando sólo actuaba por mandato de Yahvé (cf. 10,6.15). En definitiva, Asiria no se limitó a ser una mediación, sino que pretendió usurpar el señorío de Dios sobre la historia, y por eso Yahvé la destruye (10,16-19). En ese sentido, el copero atribuye a Senaquerib una prerrogativa que no tiene. Sostiene que Yahvé le ha llamado para destruir el país (36,10), cuando el Señor sólo utiliza a Asiria para castigar a su pueblo (10,5).

La invectiva del copero hace mella en los representantes de Ezequías; temen que el mensaje de Senaquerib provoque un tumulto. Por eso, solicitan al copero que les hable en arameo, no en hebreo. El arameo era una lengua diplomática utilizada por las clases altas, mientras que el hebreo era el idioma popular. Sin embargo, el copero ignora la solicitud de los dirigentes, y teje un discurso en hebreo para desmoralizar al pueblo. El copero resalta la incapacidad de Ezequías para salvar Jerusalén y la inutilidad de esperar la acción salvadora de Yahvé, e invita al pueblo a rendirse ante el rey asirio (36,15-16).

Tras la invitación a claudicar se oculta la pretensión idolátrica del monarca asirio, pues la propuesta imita dos acciones de Yahvé en favor de Israel. En su primer anuncio, el copero augura el gozo del pueblo si se somete a Senaquerib: «cada uno comerá de su viña y de su higuera» (36,16). El vaticinio evoca la promesa de Yahvé a su pueblo antes de penetrar en la Tierra Prometida: «no carecerás de nada» (Dt 8,9). Pero la promesa divina implica la observancia de la ley de Dios por parte del pueblo (cf. Dt 8,11-16). El copero invita a los habitantes de Jerusalén al abandono del pacto con Yahvé para adherirse a la ley de Senaquerib; de ese modo, el rey asirio asumiría la potestad

divina al otorgar al pueblo un nuevo pacto y regalarle el bienestar anunciado antiguamente por Dios. El segundo reclamo del copero consiste en afirmar que Senaquerib llevará a los jerosolimitanos a «una tierra... de trigo y de mosto, tierra de pan y de viñas» (36,17). Las palabras del copero rememoran la promesa de Yahvé al anunciar que introduciría en la Tierra Prometida al pueblo liberado de Egipto (Dt 8,7-10). Senaquerib promete el mismo regalo que Yahvé, pero a cambio de que la nación abandone el pacto con su Dios y se someta a la servidumbre asiria.

El copero, en su afán por desmoralizar a los habitantes de Jerusalén, recalca la incapacidad de cualquier dios para oponerse a la voluntad del rey de Asiria. En alusión a 10,8-11, el copero sostiene la incapacidad de los dioses, incluido Yahvé, para liberar a sus devotos de la agresión del rey asirio (33,18-20). De ese modo, el rey de Asiria se coloca por encima del mismo Yahvé, convirtiéndose en ídolo de sí mismo. La expresión "el gran rey" (36,4.13), aunque es un título propio de las monarquías orientales, puede revelar la pretensión idolátrica del rey de Asiria, pues el verdadero rey que dirige la historia es Yahvé (cf. 37,26; 41,1-5).

La parodia del copero mayor hiere los fundamentos de la fe hebrea. Pero el pueblo se mantiene fiel: obedece a Ezequías y no responde. Eliaquín, Sobná y Joaj rasgan sus vestidos como signo de contrariedad ante las blasfemias del copero; y después comunican a Ezequías el mensaje de Senaquerib.

RECURSO AL PROFETA ISAÍAS (37,1-9A)

1 Cuando lo oyó el rey Ezequías, desgarró sus vestidos, se cubrió
de sayal y se fue al templo de Yahvé. 2 Envió a Eliaquín, mayordo-
mo, a Sebná, secretario, y a los sacerdotes ancianos cubiertos de
sayal donde el profeta Isaías, hijo de Amós. 3 Ellos le dijeron: "Así
habla Ezequías: Este día es día de angustia, de castigo y de ver-
güenza. Los hijos están para salir del seno, pero no hay fuerza para
dar a luz. 4 *¿Acaso* no *ha* oído Yahvé tu Dios las palabras del cope-
ro mayor, que ha enviado el rey de Asiria, su señor, para insultar al
Dios vivo? *¿Acaso* no castigará Yahvé tu Dios las palabras que ha
oído? *¡Eleva* una plegaria en favor del resto que aún queda!"

5 Cuando los siervos del rey Ezequías llegaron donde Isaías, 6 éste
les dijo: "Así diréis a vuestro señor: Esto dice Yahvé: No tengas

miedo por las palabras que has oído, con las que me insultaron los
criados del rey de Asiria. 7 Voy a poner en él un espíritu, oirá una
noticia y se volverá a su tierra, y en su tierra lo haré caer a espada".
8 El copero mayor se fue y encontró al rey de Asiria atacando
Libná, pues *supo que* había partido de Laquis, 9a porque había reci-
bido esta noticia acerca de Tirhacá, rey de Cus: "Ha salido a gue-
rrear contra ti".

Los representantes de Ezequías cuentan al rey la entrevista con el copero mayor. El monarca, tras escucharles, rasga sus vestiduras, escandalizado por la blasfemia proferida por el copero. Después se ciñe el sayal en señal de penitencia y acude al Templo, el lugar privilegiado de la presencia de Yahvé. Al mismo tiempo envía a Eliaquín, Sebná y a los sacerdotes ancianos, también cubiertos de sayal, donde Isaías. El encuentro está revestido de solemnidad, no sólo por los dignatarios que acuden y por el sayal de los sacerdotes, sino también por el apelativo recibido por el profeta: Isaías, hijo de Amós, pues la designación contenida en el "Apéndice Histórico" (37,2.21) aparece también en el Prólogo del libro (1,1) y en el encabezamiento de la primera sección (2,1).

El sentimiento de dirigentes y sacerdotes rezuma angustia, vergüenza, sensación de castigo (37,3a) e impotencia (37,3b). El dolor de los jefes hunde su raíz, desde la perspectiva teológica, en la conciencia de culpa, pues depositaron su confianza en Egipto (30,1-5) en lugar de abrazarse a Yahvé (31,1). La fuerza egipcia ha sido inútil (cf. 37,8-9), y los dirigentes manifiestan su impotencia ante el ataque asirio: «los hijos están para salir, pero no hay fuerza para dar a luz» (37,3b; cf. Os 13,3). Esta frase recoge la sensación de impotencia y angustia, como expresión del castigo divino, latente en la plegaria contenida en 26,16-18, donde los creyentes, incapaces de salir por sí mismos del aprieto, invocan el auxilio divino.

El tema de 37,3-5 muestra un detalle muy sutil. Los dirigentes no reconocen ante Isaías su propio pecado, consistente en haber solicitado la ayuda egipcia y desdeñado el auxilio divino; más bien, asustados ante el asedio, denuncian la actitud del copero, que ha blasfemado contra el Dios vivo. Los dirigentes, mediante preguntas retóricas, invocan, en nombre del Dios vivo, la derrota de Senaquerib, pero no reconocen sus propias culpas ni piden perdón por ellas. La locu-

ción "Dios vivo" contrapone la identidad de Yahvé con la denominación de los ídolos inútiles (44,9). Los jefes solicitan la plegaria de Isaías en favor del "Resto que aún queda", pues una tarea de los profetas era la oración de intercesión (cf. Jr 7,16). El término "resto" se refiere a los fieles que, en el seno de la desgracia, siguen confiando en Yahvé (cf. 1,9; 4,3; 6,13; 10,20-21).

El texto isaiano presenta una ruptura sintáctica: 37,3 afirma que los mensajeros de Ezequías hablaron a Isaías, mientras que 37,5 sostiene que, al llegar los enviados, fue el profeta quien les habló enseguida. Podemos apreciar tras la ruptura un mensaje teológico. Como decíamos antes, los dirigentes no reconocen su comportamiento idolátrico (cf. 30,1-5) en la catástrofe que asola Jerusalén, pues requieren la destrucción del adversario atendiendo exclusivamente al insulto que dirige el copero al Dios vivo. Los jefes, aunque solicitan la oración de Isaías en favor del resto, no reconocen su pecado. Quizá por eso el profeta no responde a sus peticiones, formuladas mediante preguntas retóricas (37,4), y les comunica directamente la decisión de Dios. El Señor no se deja entrampar por las intrigas humanas; su misión es salvar al Resto, metáfora de Israel fiel. De ahí que el quiebro sintáctico sirva para ignorar las preguntas interesadas de los enviados, y centre el relato en la respuesta de Dios.

Isaías comunica a los enviados de Ezequías el mensaje divino: «No tengas miedo». Dicho anuncio, a lo largo del AT, invita a los fieles a depositar su confianza en Dios (cf. Gn 15,1: Abrahán; Ex 20,20: Moisés). Pero en 37,6 evoca 7,4, cuando Yahvé conminó al rey Ajaz a no tener miedo ante el ataque de Rasín y Pécaj. El monarca temió, desconfió de Yahvé y buscó el apoyo asirio (2 R 16,8-9). Ahora, en 37,6, Dios invita de nuevo al pueblo, representado por Ezequías, a depositar la confianza en Él.

Yahvé es quien dirige la historia (37,26); por eso, infundirá un espíritu en Senaquerib que le obligará a volver a Babilonia. El término 'espíritu' (*rûaḥ*) indica en 33,7 la intervención de Dios, que cambia el curso de los acontecimientos. De ese modo, el texto profético deja de ser una crónica historiográfica para convertirse en la lectura creyente de la realidad. El espíritu que deposita Dios en Senaquerib recuerda el espíritu insuflado sobre Saúl. El rey Saúl odiaba a David (cf. 1 S 18,8-15) e intentó matarlo (cf. 1 S 19,8-10), pero un "espíritu malo de Yahvé" se apoderó del rey (cf. 1 S 19,9) y, como consecuencia, la dinastía de Saúl llegó a su fin (cf. 1 S 31), al tiempo que nació

la dinastía de David. Igualmente el "espíritu de Yahvé" penetra en Senaquerib (37,7), acaba con su reinado (37,36-38) y mantiene la pervivencia de la dinastía de David a través de Ezequías. El copero, tras hablar con los dignatarios de Ezequías, vuelve a despachar con Senaquerib, quien combatía contra el faraón Tirhacá (37,8-9). La historia relata la victoria de rey asirio sobre los egipcios. La derrota egipcia anuló la esperanza de salvación depositada por Ezequías en la potencia del Nilo. Sólo Yahvé podía salvar Jerusalén.

Segundo relato de la intervención de Senaquerib (37,9b-20)

[9b] *Cuando* Senaquerib lo oyó volvió a enviar* mensajeros para decir a Ezequías: [10] "Así hablaréis a Ezequías, rey de Judá: *Que no* te engañe tu Dios en *quien* confías, pensando: 'Jerusalén no será entregada en manos del rey de Asiria'. [11] Bien *sabes* lo que los reyes de Asiria han hecho con todos los países entregándolos al anatema, ¡y tú te vas a librar! [12] ¿Acaso los dioses de las naciones salvaron a *quienes* mis padres aniquilaron, a Gozán, a Jarán, a Résef, a los edenitas que *estaban* en *Telassar? [13] ¿Dónde está el rey de Jamat, el rey de Arpad, *el rey* de Laír*, de Sefarváin, de Hená y de Avá?"**

[14] Ezequías tomó la carta de manos de los mensajeros y la leyó. Luego subió al templo de Yahvé y Ezequías la desenrolló ante Yahvé. [15] Ezequías oró ante Yahvé: [16] "Yahvé Sebaot, Dios de Israel, que *te sientas sobre* los Querubines, tú sólo eres el Dios de todos los reinos de la tierra, tú el que has hecho los cielos y la tierra. [17] "*Inclina*, Yahvé, tu oído y escucha; abre, Yahvé, tus ojos y mira. *Escucha* las palabras con que Senaquerib ha enviado a insultar al Dios vivo. [18] Es verdad, Yahvé, que los reyes de Asiria han exterminado a todas las naciones y su territorio, [19] y han entregado a sus dioses al fuego, porque no son dioses, sino hechura de *manos humanas,* de madera y de piedra; y por eso han sido aniquilados. [20] Ahora, Yahvé, Dios nuestro, sálvanos de su mano *para que* sepan todos reinos de la tierra que sólo tú eres Dios, Yahvé".

V. 9 La traducción toma en cuenta 2 R 19,9, el texto griego y 1QIs[a]. El texto hebreo no contiene el sustantivo "Senaquerib", pero en la versión clarifica el sentido del pasaje.

V. 12 «Telassar»; según otros: «Tel Basar». Pero se trata de una conjetura.

V. 13 «el rey de Laír»; lectura posible, aunque el hebreo dice «un rey por ciudad» (*melek lāʿîr*).

La exigencia de Senaquerib sube de tono. Sus enviados transmiten directamente a Ezequías, y por escrito, el mensaje del rey asirio. La misiva relata la incapacidad de los dioses de las naciones de liberar a sus pueblos de la agresión de Senaquerib (37,11-13; cf. 36,18-20). Mostrando la inutilidad de los dioses, la carta supone también la ineptitud de Yahvé para salvar Jerusalén. El texto muestra que el rey de Asiria condenaba al anatema a los pueblos. El término 'anatema' (*ḥerem*) define, entre otras acepciones, la destrucción de poblaciones enteras, tal vez con la finalidad de impedir, según la mentalidad antigua, la venganza de los dioses de las naciones conquistadas contra la autoridad de la potencia conquistadora. Pero en el AT la condena al anatema de una población suele vincularse con el agradecimiento a Yahvé por la conquista. Así, el libro de Josué muestra cómo Jericó fue condenada al anatema tras su conquista (6,17-21). El anatema implicaba la renuncia al botín que se obtenía, por parte de los israelitas, tras la toma de las ciudades. Todos los objetos valiosos pertenecían a Yahvé (Jos 6,19), como agradecimiento por su auxilio en la toma de la ciudad (cf. Jos 6,1-16). Al lector sagaz del AT la referencia al anatema realizada por el rey de Asiria contra las ciudades conquistadas puede sugerirle que Senaquerib actúa en nombre de Yahvé, como afirmaba antes el copero mayor (36,10), lo cual supone la aparición de otro argumento de fuerza en el envite asirio, que pretende quebrar la confianza de Ezequías.

Ezequías coge la carta y acude al templo a orar. La plegaria de Ezequías contiene una gran riqueza teológica. En primer lugar, reconoce el poder de Yahvé mediante el epíteto "Sebaot". Dicho adjetivo refería en tiempos antiguos el poder divino sobre los ejércitos celestiales, los astros; pero en el texto isaiano connota el poder de Yahvé sobre toda la realidad (cf. 13,13). En segundo término, reconoce al Dios de Israel como el único Dios de toda la tierra (cf. 44,6; 45,14). En el tercer momento de la plegaria, Ezequías descubre la presencia especial de Yahvé en el Templo, al afirmar que Dios se sienta sobre querubines. Efectivamente, el Arca de la Alianza, guardada en el Templo, tenía encima dos querubines, y desde allí el Señor anunció que revelaría a Moisés el futuro ordenamiento de Israel (cf. Ex 25,10-22).

El cuarto punto de la plegaria revela a Yahvé como Hacedor de cielo y tierra, es decir, como artífice del cosmos (cf. Sal 8). En quinto lugar, tras la invocación contenida en las palabras "escucha" y "mira",

late la certeza en la actuación liberadora de Yahvé en favor de su pueblo (cf. Ex 3,7: la zarza que arde sin consumirse). El sexto motivo confiesa a Yahvé como Dios vivo (cf. Jr 23,36), contraponiendo la identidad de Yahvé a la inutilidad de los falsos dioses (37,19; cf. 44,9-20). A lo largo del séptimo punto, Ezequías solicita del Dios vivo la derrota de Senaquerib y la salvación de Jerusalén, utilizando la misma referencia al Dios vivo empleada por Josué al implorar la expulsión de los cananeos y la victoria de Israel sobre los adversarios (Jos 3,10-11). Sin embargo, la oración de Ezequías no suplica sólo por la salvación del pueblo, sino para que se manifieste ante las naciones la gloria de Dios: «y sabrán todos los reinos de la tierra que sólo tú eres Dios, Yahvé» (37,20). De ese modo, Israel se convierte en siervo de Yahvé, el testigo privilegiado ante las naciones para relatar la actuación liberadora de Dios en la historia (cf. 2,2-3; 43,1-7; 45,6).

Intervención de Isaías (37,21-29)

[21] Isaías, hijo de Amós, envió a decir a Ezequías: "Así dice Yahvé,
Dios de Israel, a quien has suplicado acerca de Senaquerib, rey de
Asiria. [22] Ésta es la palabra que Yahvé pronuncia contra él:

Te desprecia, se burla de ti la virgen hija de Sión;
***menea* la cabeza a tus espaldas la hija de Jerusalén.**
[23] ¿A quién has insultado y *ultrajado*?
¿Contra quién has alzado tu voz
y *levantado* tus ojos altaneros?
¡Contra el Santo de Israel!
[24] Por *medio de* tus siervos insultas *a* Adonai* y dices:
'Con mis *numerosos* carros subo
a las cumbres de los montes,
a las laderas del Líbano;
derribo la altura de sus cedros,
la flor de sus cipreses;
alcanzo su *último* refugio,
su jardín del bosque.
[25] Yo he cavado y bebido aguas extranjeras*,
***he secado* bajo la planta de mis pies**
todos los *ríos* de Egipto.'

26 ¿Lo oyes bien?
Desde antiguo lo había planeado,
y ahora lo ejecuto.
Tú has convertido en *montones* de ruinas
las fuertes ciudades.
27 Sus habitantes de manos débiles,
confusos y aterrados,
son *como plantas del* campo,
verdor de hierba, *grama* de los tejados,
pasto quemado por el viento de Oriente*.
28 Si te alzas* o te sientas,
si sales o entras, yo lo sé
(*y cuando te enfureces* contra mí).
29 *Puesto que te enfureces* contra mí
y tu arrogancia *llega* a mis oídos,
voy a poner mi *argolla* en tu *nariz*,
mi brida en tu boca,
y voy a devolverte por la ruta
por la que has venido.

V. 24 En hebreo Adonai significa " Señor".

V. 25 «aguas extranjeras» no consta en hebreo, pero aparece en 2 R 19,14 y en 1QIs[a].

V. 27 «por el viento de Oriente», corrección; hebreo dice «antes del crecimiento». La lectura adoptada aparece en 1QIs[a].

V. 28 «Si te alzas», omitido por hebreo, pero presente en 1QIs[a].

Yahvé responde a la plegaria de Ezequías (37,16-20) por medio de Isaías (37,21), pues los profetas constituyen la boca de Dios (cf. 40,5), son los mediadores entre Dios y su pueblo. La respuesta comienza mostrando el desprecio de Jerusalén ante la amenaza asiria. La Ciudad Santa aparece bajo el apelativo de "la virgen hija de Sión". El sustantivo Sión es el nombre preisraelita de la colina situada al suroeste de Jerusalén, sobre la que se asentaba la ciudad de los jebuseos, conquistada por David (cf. 2 S 5,7). En época posterior, Sión se identificó con la montaña del Templo, y también con toda la ciudad y su población (cf. Sal 48,13; Am 6,1). Miqueas es el primero en utilizar la expresión "hija de Sión", para designar el barrio norte de Jerusalén, la cumbre de la colina de Sión, donde se reagruparon quienes huyeron de Samaría después de la caída de la ciudad (722 a.C.). Por tanto, la "hija de Sión" indicaba la barriada donde vivía el pueblo purifica-

do por el sufrimiento; y podemos pensar que algunos habitantes oriundos de Jerusalén fueron a residir en la zona denominada "hija de Sión", con la intención de vivir la pureza de la fe, alejados de la corrupción del templo y de la corte (cf. 2 R 21). De ese modo, se establece en la "hija de Sión" un resto fiel al Señor. A ese resto de Israel, Sofonías lo ve purificado de tal modo que en el futuro Dios podrá habitar en su seno (cf. So 3,9).

El deseo de vivir la pureza de la fe, evitando la contaminación de la idolatría y la injusticia, provoca que se añada a la expresión "hija de Sión" el apelativo "virgen", definiendo, de ese modo, la zona como el lugar donde se vive la integridad de la fe. La profecía de Isaías preconiza la inviolabilidad de Jerusalén (cf. 31,5), y augura que del seno de la hija de Sión brotará el pueblo nuevo (66,6-10). Por tanto, desde la confianza que confiere la presencia de la "virgen hija de Sión", es decir, desde la seguridad que ofrece la existencia de un resto fiel al Señor, el profeta afirma que la ciudad puede burlarse de las amenazas de Senaquerib, pues Jerusalén no caerá. El texto insinúa la contraposición de la salvación de Jerusalén con la destrucción de Sodoma, pues en la Ciudad Santa permanece un resto fiel, mientras que en la Ciudad Pecadora no hay moradores justos (cf. Gn 18).

Una vez afirmada la pervivencia de Sión, el mensaje de 37,23-25 arremete contra el rey de Asiria. Senaquerib, por medio de sus enviados, ha blasfemado contra Yahvé (36,20; 37,10), y ahora asedia la Ciudad Santa. El rey ha atacado las laderas del Líbano (metáfora de Jerusalén y del reino de Judá asolado tras en envite asirio), ha derribado los cedros más altos y ajado la flor de los cipreses (símbolo de los dirigentes de la Ciudad Santa aterrorizados ante el envite asirio) y ha alcanzado el jardín del bosque, o sea, ha amedrentado a la corte de Jerusalén, al rey y a sus enviados.

El rey asirio atribuye el éxito de su campaña a su propia valía: él ha bebido aguas extranjeras (metáfora de los reinos conquistados) y ha secado todos los Nilos de Egipto (símbolo de su victoria sobre Egipto, cf. 37,9). Pero Asiria ha olvidado que sólo era un instrumento en manos de Yahvé (cf. 10,5) y se ha erigido en protagonista de sus acciones (cf. 10,13). La voz profética ratifica que sólo Yahvé conduce la historia (33,26) y condena la perversión de Asiria, que ha tergiversado el mandato de Yahvé (cf. 10,5), pues los asirios han convertido en ruinas las ciudades y han aniquilado a sus habitantes, simbolizados por la hierba del campo (cf. 40,7) y la grama de los tejados. Asiria

es el "viento de Oriente" (37,27) que se ha atribuido autoridad divina (10,13) para asolar el pueblo de Dios.

Yahvé, conocedor de todo (cf. 40,21-22; Sal 139,2), constata la arrogancia asiria (37,28) y, a causa de su soberbia, nacida en la pretensión de controlar el decurso de la historia, Dios humillará a la Gran Potencia, colocando en sus narices un anillo, símbolo del esclavo sometido, a la vez que le embridará los labios obligándola a abandonar el asedio.

SEÑAL PARA EZEQUÍAS Y ORÁCULO SOBRE ASIRIA (37,30-35)

30 La señal será ésta:
Este año se comerá lo que rebrote,
el año siguiente ***lo que nazca sin sembrar.***
Al tercer año sembrad y segad,
plantad viñas y comed su fruto.
31 El resto que se salve de la casa de Judá
echará raíces por debajo y fruto en lo alto;
32 pues saldrá un resto de Jerusalén,
y supervivientes del monte Sión;
el celo de Yahvé Sebaot lo ***llevará a término*****.**

33 Por eso, así dice Yahvé ***acerca*** **del rey de Asiria:**
"No entrará en esta ciudad,
no ***disparará flechas contra ella*****,**
no ***se acercará con*** **escudo,**
ni ***levantará*** **contra ella** ***terraplenes*****.**
34 ***Por el camino que vino se volverá*****,**
no entrará en esta ciudad
–oráculo de Yahvé-.
35 Yo protegeré esta ciudad para salvarla,
por quien soy yo y por mi siervo David".

La plegaria de Isaías (37,22-29) encuentra eco en la doble intervención de Yahvé en la historia: por una parte, Yahvé salva Jerusalén (37,30-32); por otra, deshace la amenaza del rey asirio (37,33-35). El renacer de Jerusalén acontece bajo la metáfora temporal de "tres años". La profecía de Oseas utiliza el número tres para reseñar la nueva vida concedida por Yahvé a su pueblo: «Dentro de dos días nos

dará la vida (Yahvé), al tercer día nos hará resurgir» (Os 6,2). El breve lapso de tiempo, tres días, señalado en Oseas se convierte en un tiempo mayor, tres años, en la profecía de Isaías. La diferencia temporal delata que la reconstrucción del pueblo, su conversión real, será difícil, pero cierta: al cabo de tres años la nación reiniciará su vida cotidiana. Sin embargo, a pesar de la diferencia temporal entre Oseas e Isaías, el resultado es el mismo: el pueblo convertido vuelve al regazo divino.

La viña fructífera mencionada en 37,30 se convierte en símbolo de la conversión del pueblo. La referencia a la viña fructífera se contrapone al mensaje contenido en la canción de la Viña (5,1-7). La viña constituye la metáfora del pueblo de Dios que antaño desobedeció los preceptos divinos y acabó desportillada y baldía, y que ahora deposita la confianza en Yahvé, convirtiéndose en viña fecunda. Bajo el apelativo de la viña se oculta la Casa de Israel (5,7), que el Señor plantó y cuidó (5,2), mientras el pueblo deshacía con el pecado la tarea divina (5,4b). Sin embargo, al confiar de nuevo en Yahvé, el pueblo se convierte en la viña que Dios siempre deseó (37,30; 5,1-2a).

La viña reconstruida está constituida por quienes forman parte del resto de la Casa de Judá (37,31; 4,2-3), es decir, por aquellos que permanecen fieles al Señor en medio del pecado de Jerusalén causado por la idolatría, la desconfianza en Yahvé y la injusticia (3,1-4,1). El resto figura tras la imagen de un árbol que hecha raíces por debajo y produce fruto en lo alto. La imagen habla de «la altura de sus cedros [del Líbano] (37,24), imagen de Jerusalén y sus dirigentes, contra quienes arremetió el rey de Asiria. De ese modo, la salvación de Jerusalén se traduce en el resurgir de sus moradores y sus gobernantes. Además, la salvación del resto da cumplimiento a la promesa divina contenida en el nombre del hijo de Isaías "Sear Yasub, un resto volverá" (7,3): la desconfianza de Ajaz sometió la nación al despotismo asirio (2 R 16,8), pero la confianza de Ezequías en Yahvé hará posible la permanencia de un resto: "Sear Yasub, un resto volverá", en Jerusalén (37,31; cf. 4,3).

La supervivencia del resto no procede de la capacidad ofensiva de Ezequías contra Senaquerib, sino de la intervención de Yahvé, que se muestra celoso con su pueblo. El celo (*qin'â*) de Yahvé indica la pasión de Dios para salvar a su pueblo (cf. 9,6; 63,15), contrapuesta a la ira derramada contra los enemigos de Israel (cf. 26,11; 42,13). La intervención celosa confirma que es Yahvé quien conduce la historia, sin que pueda condicionarle la pretensión asiria de tomar Jerusalén (cf. 37,26).

La salvación de Jerusalén (37,30-32) actúa de contrapunto a la debacle sufrida por el ejército asirio (37,33-35). El texto utiliza un lenguaje militar (flecha, escudo, terraplén) para relatar la imposibilidad asiria de tomar la Ciudad Santa contra la voluntad divina. Oculta en la narración del fracaso del rey de Asiria, se manifiesta la actuación de Yahvé bajo tres aspectos. En primer lugar, Yahvé es quien protege la ciudad para salvarla. La protección divina actualiza de nuevo la profecía de Isaías proclamada ante Ajaz. El rey judaíta desoyó la voz del profeta cuando le exigía que depositara la confianza en Dios (cf. 7,10-12), pues Ajaz había decidido apoyarse en Asiria (2 R 16,8). A pesar de la desidia del monarca, el profeta le anunció el nacimiento de un hijo a quien se le llamaría "Emmanuel, Dios con nosotros" (7,14). Isaías anunciaba al rey que Dios mantendría la fidelidad con su pueblo; y, efectivamente, el Señor se halla en Jerusalén, entronizado en el templo, donde escucha la plegaria de Ezequías (37,14-20). Yahvé es el "Dios con nosotros" que, fiel a su promesa, salvará Jerusalén.

En segundo lugar, la profecía sostiene que Yahvé salvará Jerusalén por un motivo personal: "por quien soy yo", o, expresándolo con otras palabras, "por su propio honor" (37,35a). El "honor de Dios" se derrumbaría si Asiria fuera capaz de torcer el proyecto divino. De modo semejante se lo recordó Moisés al mismo Dios cuando conducía al pueblo liberado de la esclavitud hacia la Tierra Prometida. El Señor, cansado de la rebeldía israelita, dijo a Moisés: «Los heriré de peste y los desheredaré. Pero a ti te convertiré en un pueblo más grande y poderoso que ellos» (Nm 14,12). Moisés percibió en la decisión divina la intención de romper la alianza con el pueblo para establecer un pacto con él. Y dijo Moisés a Dios: «Si haces perecer a este pueblo... dirán los pueblos que han oído hablar de ti; Yahvé, como no ha podido introducir a este pueblo en la tierra que les había prometido... los ha matado en el desierto» (Nm 14,15-16). Moisés, sutilmente, "hiere" el honor de Dios, y el Señor cambia de opinión y perdona con condiciones a su pueblo (Nm 14,20-25). Sin embargo, la lectura atenta del libro de los Números y de la profecía de Isaías permite ahondar en el significado del "honor de Dios". El honor de Yahvé no estriba sólo en mantener su categoría sobre Asiria, que la tiene (10,16-18; 37,26), sino en manifestarse como salvador de su pueblo (37,36; 43,1-7), para que Israel se convierta ante todas las naciones en testigo privilegiado de la acción liberadora de Dios (43,21; 66,20-21).

En tercer lugar, 37,35 manifiesta que Yahvé salvará Jerusalén en virtud de la promesa hecha antaño a David. Dijo el Señor a David: «Yahvé te anuncia que te edificará una casa [te dará una dinastía]. Y cuando tus días se hayan cumplido... afirmaré después de ti la descendencia que saldrá de tus entrañas... tu trono estará firme, eternamente» (2 S 7,11-16). La profecía de Isaías defiende la firmeza de la dinastía de David, pues la entereza de la Casa de David procede de la elección divina (cf. 2 S 7,11-16). Por eso, a pesar de la desconfianza de Ajaz (2 R 16,8), el Señor, fiel a la dinastía de David, impidió que Rasín y Pécaj tomaran Jerusalén (7,4-9a). Y con la misma firmeza con que mantuvo Yahvé el pacto con David en favor de Ajaz, lo sostendrá ahora en atención a Ezequías contra Senaquerib.

Castigo de Senaquerib (37,36-38)

36 Aquella misma noche* salió el Ángel de Yahvé e hirió en el campamento asirio a ciento ochenta y cinco mil hombres. A la hora de despertarse, por la mañana, no había más que cadáveres. 37 Senaquerib, rey de Asiria, partió y, volviéndose, se quedó en Nínive. 38 Sucedió que estando postrado en el templo de su dios Nisroc, sus hijos Adramélec y Saréser lo mataron a espada y se pusieron a salvo en el país de Ararat. Su hijo Asaradón reinó en su lugar.

V. 36 La locución temporal «aquella misma noche» no aparece en el texto hebreo, pero consta en 2 R 19,35.

Dictada la sentencia contra el ejército asirio (37,33-35), aparece el relato de su destrucción (37,36-38). La arqueología prueba que Jerusalén no fue tomada en el año 701 a.C., y la historia afirma que Asaradón ocupó el trono tras el asesinato de Senaquerib en el 681 a.C. Seguramente el rey asirio abandonó el asedio de Jerusalén alertado por revueltas en su imperio, o porque alguna enfermedad diezmara su ejército. Sin embargo, 37,36-38 no es la crónica historiográfica de los hechos, sino la lectura creyente de los acontecimientos. Un detalle que delata la relectura teológica se revela en los veinte años que mediaron entre la retirada de Senaquerib y su asesinato, mientras que el texto bíblico sugiere que la muerte del rey aconteció de forma inmediata después de su huida.

La percepción teológica de los acontecimientos se pone de manifiesto en tres motivos. Por una parte, el ocaso asirio en tierra judaíta

manifiesta el cumplimiento del anuncio contenido en 14,24-26: Dice Yahvé «Quebrantaré a Asiria en mi tierra, sobre mis montes la pisotearé». Por otra parte, la mención del "Ángel de Yahvé" que arremete contra el opresor asirio desplaza la imaginación hacia el "Exterminador" (Ex 12,23) que, en relación con Yahvé, participó en la muerte de los primogénitos egipcios al cumplirse la décima plaga. El modo en que Dios exterminó a los primogénitos egipcios para propiciar la liberación de su pueblo aparece de nuevo en la aniquilación de los asirios que asolan Jerusalén (37,36). Finalmente, el combate entre Yahvé y el ejército asirio excede la descripción de una batalla, para acabar evocando un combate entre el cielo y la tierra, de tono casi apocalíptico. La victoria convierte a Yahvé en el único Dios y señor de la historia, ante quien no puede parangonarse ninguna potencia terrestre ni celeste.

ENFERMEDAD Y CURACIÓN DE EZEQUÍAS (38,1-6.21-22.7-8)

**[1] En aquellos días Ezequías cayó enfermó de muerte. El profeta
Isaías, hijo de Amós, *fue* a decirle: "Así habla Yahvé: Haz testamen-
to,* porque *eres hombre muerto*; no vivirás". [2] Ezequías volvió su ros-
tro *hacia* la pared y oró a Yahvé. [3] Dijo: "Yahvé, dígnate recordar que
he andado en tu presencia con fidelidad y corazón *íntegro obrando
lo* recto a tus ojos". Ezequías lloró con abundantes lágrimas.**

**[4] Entonces le fue dirigida a Isaías la palabra de Yahvé: [5] "Ve y di
a Ezequías: Así habla Yahvé, Dios de tu padre David: He oído tu ple-
garia, he visto tus lágrimas y voy a curarte,* y añadiré quince años
a tus días. [6] Te libraré a ti y a esta ciudad de la mano del rey de
Asiria y ampararé a esta ciudad". [21] Isaías dijo: "Traed una masa de
higos, aplicadla sobre la úlcera y sanará". [22] Ezequías dijo: "¿Cuál
será la señal de que subiré al templo de Yahvé?" [7] Isaías respondió:
"Ésta será, de parte de Yahvé, la señal de que Yahvé hará lo que ha
dicho. [8] Mira, voy a hacer retroceder la sombra diez gradas, de los
que ha descendido el sol por las gradas de Ajaz". Y el sol desandu-
vo diez gradas por las que había descendido.**

V. 1 «Haz testamento», lit. «Dispón las cosas de tu casa».

V. 5 Otros, teniendo en cuenta 2 R 20,5, añaden: «dentro de tres días subirás al templo de Yahvé».

Vv. 21-21 La mayor parte de los comentarios colocan los vv. 21-22 entre los vv. 6-7. La redacción de 2 R 20 es más amplia y podría delatar la existencia de dos recensiones textuales en las que se inspirarían 38,1-6.21-22.7-8 y 2 R 20. Otros autores colocan 38,21-22 tras 38,20.

El relato de la enfermedad y posterior curación de Ezequías (38,1-8) describe simbólicamente la "enfermedad" y "curación" de Jerusalén expuesta en los caps. 36-37. La Ciudad Santa estaba "enferma", asediada por Senaquerib (36,1-37,20); pero el Señor la "curó", la liberó, gracias a la plegaria de Isaías (37,21-29) y a la acción del Ángel de Yahvé que, suscitado por Dios, diezmó el ejército asirio (37,36-37).

La locución "en aquellos días" (38,1) inserta, literariamente hablando, el relato de la enfermedad y curación de Ezequías (38,1-8) en el período relacionado con el ataque de Senaquerib contra Judá (36,1). La expresión "haz testamento" refiere la urgencia de Isaías para obligar a Ezequías a solucionar los asuntos concernientes a la sucesión en el trono, pues el rey, según proclama el profeta, va a morir inmediatamente.

Atemorizado tras escuchar la voz del profeta, Ezequías ora. La súplica contenida en la frase «dígnate recordar» (verbo *zākar*) constituye un sinónimo del imperativo "ayúdame". Por tanto, Ezequías no implora un recuerdo piadoso de parte de Dios, sino que solicita la intervención divina para recobrar la salud. El rey desea la salud en recompensa por su fidelidad a los preceptos divinos. Efectivamente, el mérito de Ezequías estriba en asemejarse a su antepasado David y en haber eliminado los cultos idolátricos en Judá (cf. 2 R 18,1-8).

Sin embargo, Ezequías estaba imbuido, según delata el relato bíblico, de la espiritualidad de la teología de la retribución. Según esta corriente espiritual, cuando practicamos el bien, la vida misma nos regala prosperidad; pero, si obramos mal, la existencia humana se inunda de calamidades. Ezequías, confiado en la teología de la retribución y asustado ante el misterio de la muerte, llora amargamente. El Señor escucha la plegaria de quien le suplica con sinceridad. Las lágrimas constituyen también una forma de oración, pues expresan ante el Señor el ánimo del ser humano; en el caso de Ezequías, un estado de angustia y miedo. Notemos cómo el paralelismo entre los términos 'plegaria' y 'lágrimas' (38,5) detecta, en el llanto, una forma concreta de oración.

El Señor responde a la súplica. Afirma que el rey volverá al templo, su vida se alargará quince años, el asedio asirio fracasará y la ciudad quedará protegida. La última promesa halló su cumplimento en 37,36-37. Según la Biblia, el ángel de Yahvé (cf. 2 R 19,35; cf. 37,36) destruyó el ejército asirio. Pero, como decíamos antes, los historiadores atribuyen la debacle asiria a la peste, o a la retirada de

Senaquerib para sofocar una rebelión en su imperio. Sea lo que fuere, lo cierto es que los autores bíblicos percibieron en la huida de Senaquerib la intervención salvadora de Dios.

La concreción de la tarea liberadora de Yahvé aparece en 38,21-22 y 38,7-8. Por una parte, 38,21-22 consta literalmente al final de 38, pero, si dichos versículos se sitúan al final del capítulo, parecen perder su sentido. Por eso, los estudiosos los han insertado entre 38,6 y 38,7, donde quizá encajan mejor. Los investigadores suponen, mayoritariamente, que un escriba los desplazó detrás de 38,20, y por esa razón los restituyen a la supuesta posición original.

El contenido de 38,21-22.7-8 destaca dos elementos importantes. Por una parte, 38,21 relata cómo Isaías hace aplicar una cataplasma al rey. Ese hecho muestra cómo la intervención de Dios en favor de Ezequías acontece a través de la mediación del profeta. De ese modo, 38,21 constata que la intervención de Dios no es algo abstracto e indeterminado; se concreta sobre el ser humano, Ezequías, y acontece, en este caso, mediante la intervención del profeta. Por otra parte, 38,22 muestra cómo el rey solicita una señal que confirme la salvación prometida. El signo divino aparece en 38,7-8: la sombra dejada por el sol sobre las gradas del reloj retrocede. La petición de un signo y su posterior cumplimiento realza la potestad del Señor para cumplir su promesa. Pero la actuación de Yahvé en 38,7-8 muestra que el poder divino no se concreta sólo en personas y acontecimientos precisos, sino que abarca la totalidad de la historia. Tras la imagen de la sombra de las gradas que retroceden en el reloj, el autor describe, metafóricamente, la soberanía divina sobre el tiempo (cf. 40,27: "Dios eterno" con el significado de "Señor del tiempo"). El dominio sobre el tiempo implica que la historia está sujeta al plan de Dios, y la capacidad de dirigir la historia es uno de los calificativos que prueban la única divinidad de Yahvé frente a los ídolos (41,4).

El relato de la enfermedad y curación de Ezequías revela, bajo la metáfora de los prodigios de Yahvé, el señorío divino sobre la historia, que acontece sobre personas determinadas y sobre la globalidad del tiempo. El signo referente al retroceso de las gradas recuerda el momento en que Josué, durante la plegaria, detuvo el sol (cf. Jos 10,10-13). La imagen del sol detenido en el firmamento es otra forma de explicar la soberanía de Yahvé sobre la historia, y el deseo de concretar en acontecimientos precios el celo salvador de Dios.

Cántico de Ezequías (38,9-20)

9 Cántico* de Ezequías, rey de Judá, cuando estuvo enfermo y sanó de su mal:

10 Yo dije:
A la mitad de mis días *debo marcharme*;
en las puertas del Seol
se me asigna un lugar para el resto de mis años.
11 Dije: Ya no veré a Yahvé
en la tierra de los vivos;
no veré ya a ningún hombre
de los que habitan el mundo*.
12 Mi morada ha sido *levantada*,
enrollada como tienda de pastor*.
Enrollo como tejedor mi vida,
del hilo del tejido me cortaste.
De la noche a la mañana acabas conmigo.
13 Grité* hasta la madrugada.
Como león *trituras* todos mis huesos.
De la noche a la mañana acabas conmigo.
14 Como grulla, como golondrina chirrío,
zureo como paloma;
se consumen mis ojos *mirando* hacia arriba.
¡Yahvé, estoy oprimido, sal por mí!
15 ¿Qué diré? ¿De qué le hablaré,*
cuando él mismo lo ha hecho?
Caminaré todos mis años
arrastrando la amargura de mi *vida*.
16 Viven *los que el Señor protege*,
y todo lo que hay en ellos
es vida de su espíritu*.
Tú me curarás, me darás la vida.
17 Entonces mi amargura se trocará en bienestar,
pues tu *habrás preservado* mi *vida*
de la fosa de la nada,
pues habrás vuelto la espalda
a todos mis pecados.

[18] **El Seol no te alaba**
ni la Muerte te glorifica,
ni los que bajan ***a la fosa***
esperan en tu fidelidad.
[19] **El que vive, el que vive,**
ése te alaba, como yo ahora.
El padre enseña a los hijos tu fidelidad.
[20] **Yahvé, sálvame, y cantaremos** ***al son del arpa***
todos los días de nuestra vida
junto a la Casa de Yahvé.

V. 9 «Cántico»; quizá: «Carta».
V. 11 La lectura «mundo» es conjetural.
V. 12 «de pastor»; lit. «de mi pastor».
V. 13 «Grité»; otros: «Sollocé». Algunos añaden «ante Yahvé».
V. 15 Otros: «¿Qué le diré y qué pensaré si él es quien lo hace? ¿Qué diré para que me responda?».
V. 16 «en ellos... su espíritu»; lit. «en ellas... mi espíritu». Otros: «Ellos vivirán y su espíritu los animará», o bien «y entre ellos vivirá mi espíritu».

Como veíamos a lo largo de 38,1-8, el relato sobre la enfermedad y la curación de Ezequías reflejaba, metafóricamente, dos aspectos. Por una parte, aludía a la turbación de Jerusalén ante el ataque de Senaquerib; por otra, refería la posterior liberación de la ciudad a la intervención de Dios, mediada por las palabras de Isaías (37,21-29) y concretada en la actuación del ángel de Yahvé (37,36-37).

Tras la alusión en prosa a la desdicha y la salvación de la Ciudad Santa (38,1-8), aparece el Cántico de Ezequías, que comenta de nuevo, bajo el lenguaje poético y simbólico, la angustia de Jerusalén ante el ataque babilónico y la salvación de la ciudad gracias a la fuerza de Dios. En ese sentido el rey Ezequías (presente sólo en 38,9) simboliza Jerusalén. La descripción de la enfermedad (38,10-14a) esconde el oprobio de la ciudad ante el asalto de Senaquerib (36,22). La súplica (38,14b-16.18.20a) rememora la plegaria de Ezequías en el Templo (37,14-20), y también las palabras de consuelo dirigidas por Isaías al monarca en nombre de Dios (37,5-7). Finalmente, las alusiones a la curación del enfermo (38,17.19-20b) sugieren el anuncio de salvación proclamado por Isaías (37,5-7) y la liberación de Jerusalén tras la debacle del ejército asirio (37,36-38).

El Cántico de Ezequías es una pieza literaria semejante a los salmos de lamentación individual con acción de gracias (cf. Sal 116), manifestada en su estructura: descripción del estado angustioso del orante (38,10-14a.15b); súplica confiada de quien se halla en peligro (38, 14b15.16.20a); referencia a la intervención salvadora de Dios (38, 17-18); acción de gracias por parte del enfermo curado (38,19.20b).

El Cántico de Ezequías sugiere el arte poético de los salmos de lamentación individual con acción de gracias, pero no se ciñe con precisión a la estructura descrita. De hecho, la intervención de Dios aparece más como un deseo que como una realidad consumada (cf. 38,17), y la acción de gracias expresa un deseo, y no tanto una experiencia asumida (cf. 38,20b). Las diferencias respecto de los salmos de súplica individual y la falta de referencia al rey en el cuerpo de texto (38,10-20) sugieren que el Cántico de Ezequías fue una composición independiente que entró a formar parte del texto isaiano. En el seno del libro de Isaías, el Cántico actúa como reflexión poética sobre el sufrimiento y salvación de Jerusalén, escondidos, a su vez, bajo la simbología de la enfermedad y curación de Ezequías.

El Cántico comienza con la descripción del estado doliente del enfermo. El orante percibe cómo su existencia se agota en la mitad de la vida. La plegaria refleja la frustración de la vida rota en su apogeo. El enfermo llora ante la muerte inminente reflejada en las puertas entreabiertas del Seol (38,10), pues el Seol es el ámbito donde el hombre se distancia absolutamente de Dios (cf. Sal 6,6; Ba 2,17; Si 17,27). El orante se lamenta al ver cómo se extingue el hilo de su vida (38,13; cf. Jb 7,6). El texto compara los gemidos del orante con quejido de la paloma, la golondrina y la grulla (cf. Sal 69,4; 121,1); y, sobre todo, evoca la angustia del hombre devorado por el león (38,13; cf. Jb 10,16). La mayor amargura del enfermo estriba en percatarse de que, mientras él ha dejado el mundo (38,13), los demás continúan con vida (38,16). Pero el mayor pesar radica en la convicción de no volver a ver a Yahvé (38,11; cf. Sal 27,13), y en certeza de saber que Dios es el causante de su desgracia (38,13b; cf. Sal 90,5-5; Jb 4,20; 10,16).

A pesar de la desdicha, el enfermo implora el consuelo divino a través de la actitud consistente en “mirar hacia arriba”: tras el término “arriba” se oculta el cielo, morada de Dios, y bajo la voz “mirar”

late la súplica. El contenido de la plegaria rezuma confianza en Dios: «Tú me curarás, me darás la vida» (38,16; cf. Sal 103,3-4). La petición de curación insinúa la curación del enfermo realizada gracias a la intervención de Dios.

Finalmente el orante agradece a Dios la salvación recibida. Lo hace desde dos perspectivas. Por un lado, afirma que los padres enseñarán a los hijos, en prenda de gratitud, la fidelidad de Dios (38,19b; cf. Dt 4,9); por otro, anuncia que cantará toda la vida junto a la Casa de Yahvé (38,20). El término 'fidelidad' (*'ēmet*) afirma la perenne lealtad de Dios a sus compromisos, y delata cómo el orante dará testimonio de que Yahvé cumple siempre su pacto con el hombre. La Casa de Yahvé constituye la metáfora para designar el Templo de Jerusalén; de ese modo, el texto afirma que el enfermo curado vivirá junto al templo. El orante salvado por Dios será testigo en el templo de la salvación regalada por Yahvé a su pueblo; en ese sentido, el enfermo salvado caminará a la luz de Yahvé y propiciará, con su testimonio, que las naciones se dirijan a la Casa del Dios de Jacob para conocer los caminos del Señor (cf. 2,3). El enfermo liberado se convierte en testigo, ante las naciones, de la acción salvadora de Dios, del mismo modo que Jerusalén salvada por Dios se convertirá en signo de la actuación de Yahvé en la historia.

Pablo recoge el tema de "la tienda" como imagen de la existencia humana (38,12), para indicar que el cristiano suspira implorando que su vida mortal, es decir "la tienda", sea sobrevestida de inmortalidad (2 Co 5,1-4). El autor de la Segunda Carta de Pedro alude también al motivo de "la tienda" (38,12), para referirse, de forma poética, a los años de vida que le quedan para exhortar a los discípulos a mantenerse fieles en el seguimiento de Jesucristo (1 P 1,13-14).

Embajada babilónica (39,1-8)

[1] En aquel tiempo, Merodac Baladán, rey de Babilonia, envió cartas y un presente a Ezequías, porque había oído que había estado enfermo y se había curado. [2] Ezequías se alegró por ello y enseñó a los enviados la cámara del tesoro, la plata, el oro, los aromas, el aceite precioso, su arsenal y todo cuanto había en los tesoros. No hubo nada que Ezequías no les mostrara en su casa y en todo su dominio.

[3] Entonces, *Isaías, el profeta, fue donde el rey Ezequías y le dijo:**
“¿Qué han dicho esos hombres y de dónde han venido?” Respondió
Ezequías: “Han venido de un país lejano, de Babilonia”. [4] Dijo: “¿Qué
han visto en tu casa?” Respondió Ezequías: “Han visto cuanto hay en
mi casa; nada hay en los tesoros que no les haya *mostrado*”.
[5] Dijo *Isaías* a Ezequías: “Escucha la palabra de Yahvé Sebaot: [6]
Vendrán días en que cuanto hay en tu casa y cuanto reunieron tus
padres hasta el día de hoy, será llevado a Babilonia. Nada quedará,
dice Yahvé. [7] Y *tomarán* de entre tus hijos, los que han salido de ti,
los que has engendrado, para que sean eunucos en el palacio del
rey de Babilonia”. [8] Respondió Ezequías a Isaías: “La palabra que
me dices *de parte* de Yahvé es buena”. Pues pensaba: ¡Con tal que
haya paz y seguridad *durante mi vida*!

Vv. 3.5 El texto hebreo incluye el término «Isaías».

La intención del “Apéndice Histórico” (caps. 36-39) no radica en establecer una crónica historiográfica de los sucesos concernientes al asedio de Senaquerib contra Jerusalén, pues, utilizando referencias históricas, realiza una lectura creyente del asedio asirio (36-38) y prepara al lector (39) para la comprensión teológica de los caps. 40-55. Desde ésta perspectiva, 39,1-8 dispone el intelecto del lector para la comprensión de dos acontecimientos. Por una parte, al mencionar a Merodac Baladán, hijo de Baladán, rey de Babilonia, está mencionando a la potencia que deportará a Israel. Por otra parte, el conjunto de 36-39, y específicamente 39,1-8, permite ensamblar los caps. 1-39 con los caps. 40-55, pues el Segundo Isaías nace de la experiencia religiosa del pueblo exiliado en Babilonia. Analicemos ambas perspectivas.

Merodac Baladán es el nombre otorgado por la Biblia a Marduk-apla-iddini, que reinó en Babilonia durante los años 722-711 a.C. y 704-703 a.C. La historia del monarca se entremezcla con los sucesos acontecidos en Asiria. Cuando Sargón II (722-705 a.C.) asumió el trono de Asiria (722 a.C.), tuvo que enfrentarse a la rebelión de la ciudad de Babilonia, encabezada por Marduk-apla-iddini. Sargón II no pudo dominar la rebelión y Marduk-apla-iddini se convirtió en rey de la ciudad y su territorio. Sólo en el año 711 a.C. Sargón II recuperó Babilonia, y Marduk-apla-iddini huyó. Al morir Sargón II (705 a.C.)

arreciaron los disturbios en Asiria. Tras alcanzarse la paz en el imperio, subió al trono Senaquerib (704-681 a.C.). Pero, en el seno de la agitación que siguió a la muerte de Sargón II, Marduk-apla-iddini se erigió, de nuevo, en rey de Babilonia durante casi dos años (704-703 a.C.). Marduk-apla-iddini, durante su segundo reinado, (704-703 a.C.) envió embajadores a Ezequías (39,1; cf. 2 R 20,12-19) y recabó el socorro egipcio para enfrentarse contra Asiria; sin embargo, la rebelión fue sofocada por Senaquerib, y Babilonia se reintegró al imperio asirio. A pesar de la derrota de Marduk-apla-iddini, Asiria fue resquebrajándose ante los ataques babilónicos. Más tarde, Nabopolasar (625-605 a.C.) subió al trono de Babilonia; después Nínive, capital de Asiria, cayó en el año 612 a.C.; y finalmente, cuando Nabucodonosor (605-562 a.C.) se convirtió en emperador de Babilonia, el imperio asirio fue sustituido por el babilónico.

El mensaje de 39,1-8 relata la forma pintoresca en que Ezequías mostró a los enviados de Merodac Baladán el tesoro real, y describe la dureza con que Isaías censuró la estupidez del rey. Las palabras de Isaías señalan ante los ojos del lector la futura deportación de los moradores de Jerusalén a Babilonia; mientras que la mención de Merodac Baladán sitúa en el marco de la historia el acoso babilónico contra Jerusalén, y presagia la toma de la Ciudad por parte de Nabucodonosor II.

El lenguaje de 39,1-8 recalca la gran ingenuidad de Ezequías, pues el rey muestra el tesoro de palacio y se despreocupa del futuro de su pueblo. La magnitud de la ingenuidad del rey evoca la ingenuidad de los egipcios antes de que los israelitas escaparan de la esclavitud guiados por Moisés. La Escritura narra cómo los israelitas, antes de abandonar Egipto, convencieron a los habitantes del país del Nilo para que les entregaran objetos de oro y plata (Ex 3,21-22; 12,35-36). Antes de huir de Egipto hacia la Tierra Prometida, los israelitas robaron a los ingenuos egipcios su tesoro; y también, según narra 39,1-8, los israelitas mostraron a los embajadores babilónicos la riqueza de Jerusalén. La ingenuidad con que Dios obnubiló a los egipcios para liberar a los israelitas la derrama ahora sobre Ezequías para facilitar a los babilonios la toma de la Ciudad y la deportación del pueblo.

Como decíamos antes, la mención de Merodac Baladán sitúa la futura deportación en el seno de la historia, pero además los caps. 36-39, y en concreto 39,1-8, preparan al lector para la comprensión de

los caps. 40-55. Recordemos que la predicación del Segundo Isaías acontece en Babilonia, aunque el conjunto de 40-55 ve la luz en Jerusalén. Veamos la senda histórica que condujo a parte de los habitantes de Judá al exilio.

A la muerte de Ezequías (687 a.C.) subió al trono Manasés (687-642 a.C.), a quien sucedió su hijo Amón (642-640 a.C.). El desgobierno de Amón propició el asesinato del monarca y la ascensión al trono de un nuevo rey, Josías (2 R 22,19-26). Josías murió en el año 609 a.C. al oponerse a las tropas del faraón Necó, quien iba en socorro del emperador asirio acosado por el ejército babilónico. Tras la muerte de Josías, el pueblo de la tierra entronizó a Joacaz (609 a.C.), hijo de Josías, como rey (2 R 23,30). Pero, al cabo de tres meses, el faraón Necó deportó a Joacaz a Egipto y estableció como rey a Eliaquín, denominándole Joaquín (609-587 a.C.). Más adelante, Nabucodonosor II, rey de Babilonia, venció a los egipcios en la batalla de Carquemis (605 a.C.) y atacó Jerusalén. El rey Joaquín murió y fue sustituido por Jeconías. Nabucodonosor II conquistó Jerusalén (597 a.C.) y deportó a Jeconías con un contingente de población judaíta a Babilonia. Al deportar a Jeconías, entronizó como rey de Jerusalén a Matanías, cambiándole su nombre por el de Sedecías. El nuevo rey se rebeló contra Nabucodonosor II. El emperador babilónico tomó Jerusalén en 587 a.C., deportó al rey y a otro contingente de población y estableció como gobernador a Godolías, a quien asesinaron los rebeldes judaítas. Los babilonios lanzaron un tercer ataque contra Jerusalén y deportaron un tercer contingente de población (582 a.C.), según 2 R 23,31-25,26; Jr 52. Los tres grupos de deportados constituyen la población exiliada en Babilonia. Allí recibieron el consuelo de la predicación de Ezequiel y del profeta que denominamos Segundo Isaías. La conquista de Babilonia por parte de Ciro (538 a.C.) posibilitó el regreso de los exiliados a Jerusalén, pero seguramente el regreso no comenzó hasta los años 522-520 a.C. Una vez que los deportados hubieron regresado a Jerusalén, la predicación del Segundo Isaías comenzó a ponerse por escrito hasta quedar ensamblada en el conjunto del libro de Isaías.

En definitiva, el contenido de 39,1-8 constituye un entramado teológico y literario que destaca dos elementos principales. Por una parte, señala la estupidez de Ezequías al mostrar la riqueza de Jerusalén a los enviados babilónicos. Dicha estupidez constituye el símbolo de la conducta cerril que manifestarán los reyes de Judá ante

el ataque babilónico. No en vano Jeremías exigió de los reyes de Jerusalén una conducta no beligerante hacia Babilonia. Por otra parte, el texto insinúa la conquista de Jerusalén y el posterior exilio de una porción de la población; de ese modo prepara al lector para la comprensión del mensaje del Segundo Isaías (40-55).

BIBLIOGRAFÍA BÁSICA

La bibliografía referente a los caps. 1-39 y al conjunto del libro de Isaías es inmensa. Referimos a continuación un conjunto de libros que podrán ayudar al lector a profundizar en el estudio de esta obra profética. Cada una de las obras reseñadas incorpora una abundante bibliografía.

ÁBREGO DE LACY, J.M., *Los Libros Proféticos*, Estella 1993, pp. 97-127.

ALONSO SCHÖKEL, L. – SICRE DÍAZ, J. L., *Profetas I*, Madrid 1980, pp. 93-262.

ASURMENDI, J.M., *Isaías 1-39*, Estella 1994.

AUVRAY, P., *Isaïe 1-39*, París 1972.

BLENKINSOPP, J., *Isaiah 1-39*, Nueva York 2000.

BROYLES, C.C. – EVANS, C.A., *Writing & Reading the Scroll. Studies of an Interpretative Tradition II*, Leiden 1997.

LAATO, A., *About Zion I will not be silent. The Book of Isaiah as an Ideological Unity*, Uppsala 1998.

MARCONCINI, B., *El libro de Isaías (1-39)*, Barcelona 1995.

McNAMARA, M., *Isaías 1-39,* Bilbao 1969.

MISCALL, P.D., *Isaiah,* Sheffield 1993.

PELLETIER, A-M., "Isaías", en W. R. Farmer (ed.), *Comentario Bíblico Internacional*, Estella 1999, pp. 872-898.

RAMIS DARDER, F., *Isaías*. *Comentarios didácticos a la Biblia,* Madrid 2004.

SICRE DÍAZ, J.L., *Con los pobres de la tierra. La justicia social en los profetas de Israel*, Madrid 1984.

SICRE DÍAZ, J. L., *Profetismo en Israel*, Estella 1992, pp. 279-298.
SIMIAN YOFRE, H., “Isaías”, en *Comentario al Antiguo Testamento II*, Estella 1997, pp. 23-104
VERMEYLEN, J., *Du Prophéte Isaïe à l’Apocaliptique I,* París 1977.
VERMEYLEN, J., (ed.), *The Book of Isaiah. Le Livre d’Isaïe. Les oracles et leurs relectures. Unité et complexité de l’ouvrage*, Lovaina 1989.

COLECCIÓN
COMENTARIOS A LA BIBLIA DE JERUSALÉN

CONSEJO ASESOR:
Víctor Morla y Santiago García

ANTIGUO TESTAMENTO

1A. Génesis 1-11, *por José Loza*

3. Levítico, *por Juan Luis de León Azcárate*

13A. Salmos 1-41, *por Ángel Aparicio*

19A. Isaías 1-39, *por Francesc Ramis Darder*

22. Daniel, *por Gonzalo Aranda*

NUEVO TESTAMENTO

1A. Evangelio de Mateo, *por Antonio Rodríguez Carmona*

1B. Evangelio de Marcos, *por Antonio Rodríguez Carmona*

5. Corpus Paulino II. Efesios, Filipenses, Colosenses, 1-2 Tesalonicenses, Filemón y Cartas Pastorales: 1-2 Timoteo, Tito, *por Federico Pastor*

6. Carta a los Hebreos, *por Franco Manzi*

Este libro se terminó
de imprimir
en los talleres de
RGM, S.A., en Bilbao,
el 6 de octubre de 2006.



El planteamiento global del libro de Isaías (Is 1-66) presenta un proceso teológico profundo: muestra cómo el pueblo hebreo, caracterizado al principio por un culto que Dios no soporta (Is 1,10-20), llega a convertirse, con el auxilio divino (Is 43,1-7), en la nación trasformada que revela ante todos los pueblos la gloria de Dios (Is 66,7-14). Nuestro comentario, a lo lago de dos volúmenes (Is 1-39; 40-66), describe el itinerario de conversión de la nación israelita, e invita también al lector a adentrarse en la senda de conversión propuesta en la profecía isaiana.

La editorial Desclée De Brouwer presenta esta serie de comentarios a la *Nueva Biblia de Jerusalén*, con la pretensión de que ocupe el espacio abierto en el mercado de la lengua castellana entre la divulgación y la crítica científica.

Francesc Ramis Darder es licenciado en Ciencias Biológicas por la Universitat de les Illes Balears, licenciado en Sagrada Escritura por el Pontificio Instituto Bíblico y Doctor en Teología por la Facultad de Teologia de Catalunya. Es profesor de AT en el Centre d'Estudis Teològics de Mallorca y en el Institut Superior de Ciències Religioses de Mallorca; miembro de l'Associació bíblica de Catalunya y subdirector de la Asociación Bíblica Española.



